

پراگماتیسم



علی اصغر صنمی

ویژگیهای عمومی پراگماتیسم

فلسفه در این مکتب، خالی از هدفهای نظری است و بیش تر به عمل توجه دارد. «فلسفه پراگماتیسم، اصلاً انگلیسی و امریکایی است و در فرانسه، برگسن و لوروا و در ایتالیا نیز وایلاتی و پاپینی گونه ای پراگماتیست اند.^۱ «عمل گرایی، اگرچه پیش از همه در امریکا و انگلستان ظاهر شده، اما محدود به آن نیست، در حدود ۱۹۰۰، بویژه در آلمان، هواداران بسیار یافت. نزد آمپریوکریتی سیستها، کارل مارکس، لنین، گتورگ زیمل و هانز فایمینگر نیز تظاهر کرد و رویکرد پوزیتویستها به طور کلی با آن خویشاوندی دارد.»^۲

«به نظر صاحبان این فلسفه، غرض از حیات، همان عمل است، نه نظر و بالتبعه، فعالیت عقل اولاً و بالاصالة در منشأیت اثر عملی است و کار عقل در این است که به امر حیات و تسهیل معیشت و به ارضای

تمایلات مختلف ما مدد رساند. بنابراین، علم قدر و اعتبار عملی دارد و کار علم این نیست که ماهیت اشیاء را به ما بشناساند، بلکه عبارت است از این که وسائل تأثیر و تصرف در آنها را به دست بدهد و آنها را با حوائج ما سازگار و موافق سازد. بدین قرار، حقیقت در این فلسفه، به نحوی تصور شده که مغایر است با آنچه فلاسفه متعارف درباره آن می اندیشیدند.^۳

«گاهی مکاتب فکری قرن بیستم، واکنشی که نسبت به فلسفه های گذشته داشتند، عکس العملی علیه هر نوع عقل گرایی بوده. فیلسوف بهترین راهنماست، اما نه در مفاهیم انتزاعی، بلکه در زندگی کردن، کوشش و تصمیم گرفتن... پراگماتیستها مبنای کار خود را زندگی و عمل ترار دادند.

گاه به اصالت حیات، که حیات را محور قرار داده اند و چیزی بی همتا و گسترده تر از فکر دانسته اند. گاه به عمل گرایی و گاه به ابزارانگاری سودمندی عملی، حتی در منطق و حقیقت.^۴

در واقع، پراگماتیسم، گونه ای کژروی از هدف اصلی پراگماتیسم است؛ یعنی به جای شناخت حقیقت، گونه ای عمل و تجربه را اصل و نظر را وسیله می داند:

«همه این پراگماتیستها، نظر را تابع عمل، فکر را تابع عمل می دانند و به تعقل گرایی حمله می برند. آنها در نگرش تجربه گرایی و آرای خود را نه بر پایه مفاهیم مقدم بر تجربه، بلکه بر تجربه زنده مبتنی ساخته اند، به یک اندازه برداشتهای ایده آلیستی و مکانیستی از جهان را مردود شمرده و آنها را برداشتهایی انتزاعی و تعقل گرایانه می دانند که واقعیت متحول و پویا را تعریف می کند... طبیعت را جریان سیورورت دائم می دانند. علم طبیعی مهم و اصلی زیست شناسی است.»^۵

تصویری که پراگماتیستها از جهان ارائه می دهند نیز، به نظر، جدای با دیگر

فلسفه هاست؛ چرا که وقتی به جای توجه به کلیات، به آنچه در تجربه نمودار می شود توجه کنیم، به یک جهان شناختی جدای از دیگر فلسفه ها می انجامد.

«ماتریالیستها و ایده آلیستها و دیگران، تصویری از جهان نشان می دهند که همیشه دارای پاره ای اوصاف معین است. برخلاف این نظر، پراگماتیستها با جهانی متکثر روبه رو هستند؛ جهانی با اوصاف و امکانات بسیار که نمی توان همه را یک باره مطالعه و بررسی کرد، بلکه جهان باید به طور آزمایشی بدان گونه که ظاهر می شود و بسط و تحول می یابد، مطالعه شود. همچنان که سیر و جریان طبیعت پیش می رود، فهم ما درباره آن نیز، به همان نحو باید در حال پیشرفت و رشد و نمو باشد.»^۶

در واقع، نوعی پایین آوردن شأن فلسفه و چشمداشتها برای زندگی عملی فلسفیدن است:

«بنابر نظریه اصالت صلاح عملی (پراگماتیسم) غرض و منظور از فعالیت های عقلانی ما، کوشش برای حل مشکلاتی است که در جریان سعی و جهد ما برای بررسی تجربه رخ می نماید. جیمز، از فلاسفه برجسته پراگماتیسم، می گوید: ما فقط برای حل مشکلاتمان می اندیشیم... بسیاری از نظریات متعازف فلسفی، برای حل مسائل زندگی و رفع مشکلاتی که انسان در تجربه با آنها روبه روست، کم ارزش یا بی ارزش است. مثلاً این نظر که جهان ما عالمی روحی است.»^۷

«در عمل گرایی آمریکائی - انگلیسی سخن بر سر صرفاً نظریه شناخت نیست، اکثراً یک فلسفه زندگی کامل نیز بر آن افزوده می شود که با فلسفه برگسون، همانندی بسیار دارد. طبق آن، واقعیت یک چیز ثابت و استوار نیست، بلکه آزادانه خلاقیت دارد و در سیلان است. فهم از

دریافت آن ناتوان است. هر معرفتی، بر پایه تجربه قرار دارد. عمل گرایان انگلیسی - آمریکائی همچنین در یک رویکرد شخصیت گرایانه و انسان گرایانه با برگسون مشترکند. اختلاف اساسی میان رهبران آنان و فیلسوف فرانسوی در این است که نزد برگسون، بینش درونی، اساساً، در مرحله نظری باقی می ماند، در حالی که بنابر عقیده عمل گرایان، هر معرفتی، طبق تعریف آن، جنبه عملی دارد.^۸ باتلر، ویژگیهای جهان را از نظر پراگماتیستها، بدین گونه خلاصه کرده است:

۱. جهان، هر چه هست، آینده است. چون پراگماتیستها، بیش تر، متوجه اجتماعات انسانی هستند و جامعه را به منزله جریانی تحولی فرض می کنند، از این جهت توجه زیاد به آینده دارند، و جهان را آنچه خواهد شد، فرض می کنند. جامعه انسانی نیز، جزو طبیعت و مانند سایر پدیده های طبیعت در تحول و تغییر است. جیمز می گوید: این که خدا، یا ماده خالق جهان اند مهم نیست، باید تأثیر این بینش را در وضع فعلی یا آینده انسان مطالعه کرد. این می رساند که بحثهای طرفداران این دو نظر، قانع کننده نیستند، باید اثر آتی آن را سنجید.

۲. جهان، جریانی در حال تغییر است، در جهان، چیز ثابتی وجود ندارد؛

۳. جهان ناامن است، یا وضعی نامعلوم دارد، چون همه چیز در حال تغییر است وضعی معین وجود ندارد. به طور خلاصه، وضع جهان، مخصوصاً برای انسان، پیچیده، درهم، نامعین و همراه با احساس ناامنی است و ممکن است حوادث، بر وفق مراد انسان سیر کنند، یا موجب اضمحلال انسان شوند.

۴. جهان، ناقص و نامعین است. جهان ماشینی نیست که کامل باشد و وضع آن از نظر وقوع حوادث معلوم باشد، بلکه در حال رشد و

گسترش است و وقایع تازه رخ می دهد و قوانین تازه به وجود می آید.
انسان پدیده ای طبیعی است و قدرتهای عقلانی او، وی را برای خلق
تازه و هدایت تغییرات آماده می سازد. خلاصه، جهان، نه کامل
است، نه مسدود و ممکن است به سوی بهتر شدن برود.

۵. جهان، کثیر است. جهان، از جهانهای کثیر فراهم آمده.

۶. جهان، هدف خود را در خود دارد. ارزش، در جریان زندگی
ظاهر می شود. آنچه هست از آنچه باید باشد، جدا نیست و ارزشهای
واقعی، تحت تأثیر اوضاع و احوال واقعی قرار می گیرند.

۷. جهان، واقعیتی و رای تجربه ندارد، آنچه هست در تجربه ظاهر
می گردد. جیمز، اعتقادات دینی را بر مبنای تأثیر آنها در زندگی فردی
توجیه می کند، در صورتی که جان دیوئی، فیلسوف برجسته دیگر
پراگماتیسم، پیدایش این گونه اعتقادات را به طور علمی بررسی
می کند و تغییرات موجود در طبیعت را در خود طبیعت، نه خارج از آن
مورد بحث قرار می دهد.

۸. انسان نیز با طبیعت، یا جهان، پیوسته و مربوط است. انسان نیز
همچون طبیعت در جریان تکامل قرار دارد. پایه شعور آدمی را در
زمینه اجتماعی (وضع طبیعی) جهت و پدیده های روانی انسان در
جریان زندگی اجتماعی ظاهر می سازد.

۹. انسان، در جهان فاعل مایشاء نیست. انسان و محیط را در ارتباط
با یکدیگر باید دید. انسان، نه مجبور است و اسیر حوادث و سرنوشت
و نه در فعالیت های خود آزاد کامل. انسان و محیط روی هم تأثیر
می گذارند. جنبه های عقلی انسان، او را قادر می سازد که در
زمینه های علمی و اجتماعی تحولات را هدایت کند. انسان ماشینی
نیست و پیش بینی کامل نمی شود کرد.



۱۰. جهان، پیشرفت را تضمین نمی کند. جهان، پیرسته موافق میل انسان نیست، در عین حال، قابل اصلاح و پیشرفت است و در این زمینه، انسان نقش مهمی دارد. انسان تا حدی می تواند در کنترل وقایع مؤثر باشد. سیر حوادث، ممکن است در مسیر پیشرفت نباشد، لذا انسان موظف است، تا آن جا که ممکن است، در کنترل حوادث تلاش کند. ۹۱

زمینه های پراگماتیسم

در باب زمینه ها و پیشینه تفکر کارکردگرایی و فیلسوفانی که اندیشه های پراگماتیسی داشتند و یا به گونه ای در اندیشه پراگماتیسم، اثرگذار شدند، دست کم از جهت سلبی، به این معنی که با طرح آرائی از کمال گرایی در معرفت و دیدگاه های ایده آلیستی درباره حقیقت و دانش که به طور معمول این گونه دانش برای بیشترین درخور دستیابی نیست، باعث شدند که اندیشه و روان دیگر به رد چنین معارفی پردازند. اینان نتیجه گرفتند: که تنها چیزی که به کارگیری آن ممکن است، دانشی است که در عمل درخور دستیابی است و یا آنچه در تجربه عملی ما به کار می آید، به آن می پردازیم. در میان فیلسوفان یونان، آرائی که به اندیشه پراگماتیسم بسیار نزدیک است، آرای سوفسطائیان است.

پروتاگوراس می گوید: حقیقت آن است که انسان آن را حقیقی بداند. به عبارت دیگر، انسان معیار حقیقت است و هیچ حقیقتی مستقل از آدمی وجود ندارد، پس نباید در پی یافتن حقیقت موهوم برآمد و هر آنچه در عمل به کار آید آن نیکوست. سوفسطائیان، به گونه ای در این امر زیاده روی کردند که حتی در دادگاه ها، حق را باطل و باطل را حق جلوه می دادند و برای چیرگی بر حریف، از هر راهی سود می جستند، و سخن خود را حقیقت می شمردند. سقراط و پس از او افلاطون، علیه این تفکر قیام کردند. افلاطون، در رد نظریه پروتاگوراس یادآور شد:

پیامبر(ص) در حدیث تثلیث علوم نافع را اصول عقاید، اخلاق و فقه دانستند.

پس آیا همه آدمیان این عصر در زیان اند؟ مراد پیامبر(ص) از نافع،

نافع به سلامت روح و دل انسان و موجب قرب به حق بوده است؛ اما

در زمان ما سود و زیان در سودای دنیاست و ملاک و میزان آن هم نفس

اماره‌ای است که صورتی از عقل به خود گرفته... و معقول و منطقی می‌نماید.

نافع بودن علم از نظر دین اسلام به گفته پیامبر(ص) تأدب به آداب روحانیین است، و نافع

بودن علم از نظر علم جدید، بیش‌تر آدمی را به عالم مادی و دنیوی وابسته و مشغول می‌کند، تا

این که تعلقات را کم کند.

«علم، با احساس فرق می‌کند؛ زیرا احساس، همواره نسبی است

و اگر نظریه پروتاگوراس را بپذیریم، علم ناممکن خواهد بود. به

علاوه، اگر سخن پروتاگوراس درست باشد که هر کس میزان قاضی

در همه امور است، دیگر مریض باید درباره داروها حکم و قضاوت

کند، نه پزشک... افلاطون می‌افزاید، وقتی ما حقیقت می‌گوییم

اشیاء را بدان وجه که هستند بیان می‌کنیم (محاوره کراتولوس). این

مطلب (یعنی اعتقاد به وجود داشتن واقعیت‌های مستقل از ذهن) در تمام

نظریه‌های مهم تا کانت وجود دارد.^{۱۰}

وجود واقعی داشتن و شناخت آنها امری مسلم بود، و این کانت بود که با مسأله

نقادی و انقلاب کوپرنیکی خود، این فرض را رد کرد که این آدمی است در مقابل

واقعیت قرار گرفته و در صدد شناخت آن است.^{۱۱}

«در محاوره سوفسطائی و محاوره‌های بعدی، حقیقت را به مطابقت

فکر با واقعیت تعریف کرد، ارسطر هم، مانند افلاطون، معتقد بود که

حقیقت از آن چیزی است که هست و خطا گفتن آنچه که نیست.

سنت اگوستین می‌گوید: حقیقت آن است که هست، البته تا آن جایی

که برای شناسنده مقدور است، حقیقت نمایان می شود. مشخصه نظریه حقیقت اگوستین برقراری رابطه و نسبت میان حقیقت و خداست. بدین نحو اگوستین با بالا بردن حقیقت تا ملکوت اعلی بیرون از زمان به سنت افلاطونی و نوافلاطونی ادامه داد، لیکن آن را بیش از ایشان به آستان الوهیت نزدیک ساخته است. به نظر وی، خدا محض حقیقت ثابت است و در او تمام حقایق به وحدت گراییده اند. اگر این جهان هم از بین برود، حقیقت باقی است و اذعان به حقیقت، در واقع باور داشتن خداست. ۱۲

اگوئیناس از فلاسفه دیگر قرون وسطی نیز وجود واقعیت و شناخت حقیقت از آن

را می پذیرد:

«برای ما یک قضیه وقتی صادق و حقیقی است که مطابق با اشیاء باشد، اما اگر خود اشیاء را منظور داشته باشیم، در آن صورت می گوئیم آنها تا آن حدود حقیقی اند که مطابق با علم خداوندند، پس حقیقت در ما، بودن نسبت مطابقت و امانت با اشیاء است و حقیقت در مورد واقعیت مستقل از ما، وجود نسبت مطابقت است میان شیء و آنچه آن را می توانیم صورت شیء در علم خداوند بخوانیم. بنابراین، حقیقت در اشیاء، مطابق بودن آنها بر حسب نظام مقرر در علم الهی است. بنابراین، حقیقت به معنی حقیقی کلمه و در درجه اول، وضع و نظم آن مطابق علم خداوند است، این تمایز، منشأ تمایز و فرق میان حقیقت عقلی یا مطلق و حقیقت منطقی یا حقیقت نسبی و اضافی شده است. ۱۳»

فرانسیس بیکن

با آغاز دوره رنسانس و تحول غرب در دوره جدید، اندیشوران و صاحب نظران

نخستین این نهضت، یعنی فرانسیس بیکن و دکارت، بیش از دیگران در اندیشه جدید

اثرگذار بوده اند. بیکن در این جهت، یعنی در رد آراء و دیدگاه‌های ایده‌آلیستی و کمال‌جویانه درباره حقیقت، جایگاه ویژه‌ای دارد. وی اندیشه‌های فلسفی را که هیچ سودی از آن بهره‌آدمی نمی‌شود، رد کرده و پیشرو اندیشه پراگماتیستی در دوره جدید است:

«بیکن، از همان دوران دانشجویی اش، راه و روش پیشینیان و معاصرانش را نادرست تشخیص داد و... آنها را اغلب مشاجرات و منازعات بیهوده و وراجی و لفاظی و جامد و ایستا و خلاصه بی‌نتیجه و نازا انگاشت. بریژه فلسفه و منطق ارسطو را، که متداول عصر و حاکم بر اذهان معاصرانش بود، بی‌حاصل و برای کشف نارسا و برای زندگی غیر مفید، بلکه مضر یافت.»

دکتر راولی، اولین شارح احوال او، می‌گوید:

«در همان دوران دانشجویی، از فلسفه ارسطو و نه از خود او... متنفر بود و از بی‌ارزشی و بی‌حاصلی آن آگاه شد و آن را در امر منازعات و مجادلات قوی و مؤثر، ولی در تولید کار برای آسایش انسانها عقیم و سترون شناخت... به هر حال، بعدها تصمیم گرفت که یک فلسفه فعال و مترقی پدید آورد که در زندگی انسانها مفید و مؤثر افتد، و بر آن شد که طرحی نو بیندازد و فلسفه جدیدی بسازد که مبتنی بر علوم طبیعی و هماهنگ با آن باشد و بشر را در شناخت طبیعت و کسب قدرت برای تصرف در آن یاری دهد.»^{۱۴}

سورلی در مورد اثرگذاری بیکن بر اخلاقش می‌گوید:

«یکی از جهات عقیده به نتیجه عملی علم بود که در نظر وی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و نخستین فرق میان «منطق نو» خویش و منطق قدیم را در همین دانست و مشخصه فلسفه جدید را همین دانست.»^{۱۵}

درباره اثرگذاری بیکن در ابزارانگاری علم در تفکر جدید غرب، استاد مطهری می‌نویسد:

«از قرن شانزدهم در اروپا، بیکن گفت: علم ارزش ذاتی ندارد و ابزاری است برای کسب نیرو. علم نوعی قدرت به انسان می‌دهد، این علم می‌خواهد مطابق با واقع باشد، می‌خواهد نباشد. من نمی‌خواهم در کم حقیقی باشد. علم برای انسان مثل دندان است برای شیر. می‌خواهم در عمل از علم بهره ببرم. اگر نظریه‌ای غلط برای من در عمل سود برساند، بر نظریه صد درصد درستی که در عمل سودی ندارد برتری دارد.»

اینها نگفتند عمل معیار شناخت است، گفتند اصلاً ما به شناخت کاری نداریم. فرض کنیم اگر یک روشنفکر در یک جامعه عقب مانده بیاید به اصول خود تکیه کند و ناسیونالیست را رد کند و یا از همین عقیده برای نجات قوم خود استفاده کند، و اگر این عقیده در عمل، موفقیت خود را نشان داده است (کاری پسندیده انجام داده است) این غیر از این است که عمل را معیار اندیشه بدانیم که هر چه در عمل نتیجه گرفتیم حقیقت است و اگر از چیزی در عمل نتیجه نگرفتیم، حقیقت نیست.^{۱۶}

این نگاه ابزارانگاری به علم (با چشم پوشی از جنبه دستیابی به حقیقت که آثار منفی دارد و ذکر آن گذشت) از جهتی دیگر، مثبت بوده، آثار نیکی به جای گذاشته است.

«روش بیکن شامل سه بخش: «مشاهده طبیعت»، «تجربه» و «عنوان کردن قوانین طبیعی» است که بر خلاف روش قیاسی گالیله، کاملاً استقرائی و اصالت عملی است. بیکن که تحت تأثیر کشفیات عصر رنسانس با یک دید مثبت و ایمان به بشریت می‌نگریست، مدعی بود که هدف انسان در علم جدید، تنها معرفت به طبیعت نیست، بلکه تسلط بر طبیعت است تا بتواند شرایط محیط زیست و حیات انسانی را تکامل بخشد.»^{۱۷}

در واقع، همین جنبه اهمیت به انسان دادن در تفکر بیکن و پیشگامان رنسانس بود که به این همه فرامایه‌ها، کشفها، دریافته‌ها و پیشرفته‌های علمی اروپا، پس از رنسانس، انجامید:

«با تمام نقایصی که در مدینه فاضله بیکن متصور است، (از جمله این که فقط به جنبه علمی و فرهنگی مدینه پرداخته و از امور سیاست و ... غافل مانده و از روابط افراد، حاکم و مردم ... سخن نگفته) او آرمانی نو دارد، و برای عالمان و پژوهندگان پیام تازه ای فرستاد و آنان را به وظایف جدید، از قبیل همکاری جهانی دانشمندان و نهادهای علمی و پرداختن به علوم عملی و پرهیز از علوم نظری محض آگاه ساخته و از این طریق به دانش بشریت خدمت بزرگی کرده است. او خود می گوید: بدین وسیله زندگی را به صدا درآوردم که هوشها را متوجه و متنبه سازد...»

دیدرو در مقدمه دایرة المعارف فرانسه می نویسد: اگر ما در این کار موفق شویم، بیش تر مدیون بیکن صدراعظم خواهیم بود.^{۱۸}

بیکن، درباره کاربرد عملی علم، تاکید فراوان داشت و مانند «اصحاب اصالت عمل»، علمی را که جدای از عمل باشد، بی ارزش و بی اعتبار می دانست. در آتلانتیس نو، یعنی مدینه فاضله خود، همواره از علمی سخن می گوید که حدود و قلمرو انسان را در طبیعت، گسترش می بخشد، برای رفاه و آسایش انسان وسایلی چون: زیر دریاییها و هواپیماها فراهم می آورد، و شیوه های ساختن طلا را ارائه می دهد و راه های طولانی عمر و حفظ و نگهداری نیروهای جوانی را می نمایاند. از این جا بر می آید که به رسالت و وظیفه عملی علم، سخت باور دارد و همان گونه که رسی اشاره کرده است:

«در نظام فکری بیکن، مطلب اساسی این است که اعتبار فلسفه برابر است با توانایی آن بر تولید کار و کمک به آسایش انسان.»

راسل می گوید:

«به طور معمول، بیکن را اولین کسی می دانند که گفته است: علم قدرت است.»

در واقع بیکن این مطلب را با تاکید زیادی گفته است. مقصود این است که اهمیت علم را با تاکید جدیدی گفته است.»



۲۱۵

بر اساس

و نیدل بند هم نوشته است :

«برای بیکن، شناختن انسان و طبیعت هدف نیست، بلکه نتیجه عملی آن هدف است.»

باری به نظری، هدف علم، عمل است و علمی که کار مهمی انجام ندهد، یک چیز بی رنگ و بی جان است و شایسته بشریت نیست، و سعی ما برای کشف و معرفت صورتها، تنها برای شناخت صورت نیست، بلکه برای داشتن صورت و قوانینی است که بتوانیم رابر آنها چیزهایی بر وفق مراد خود از نو بسازیم.

روان شناسی را برای این فرامی گیریم که با هموعان خود به گونه شایسته زندگی کنیم و به همین ترتیب هر علمی را برای فایده عملی آن دنبال می کنیم؛ زیرا دنبال کردن علم جدای از نیازهای کنونی انسانها، به فلسفه مدرسی می انجامد که بی نتیجه و از بین رفتن وقت و تباه کردن عمر است.

وی در مقاله های خود کوشیده است برای مطالعه هر علمی، حتی تاریخ و شعر، فایده عملی ویژه ای ارائه دهد، تا بی فایده و بیهوده ننماید؛ چنانکه نوشته است:

«خواندن تاریخ انسان را خردمند می کند. شعر لطف بیان می بخشد. ریاضیات اندیشمند بار می آورد. علوم طبیعی عمیق و موشکاف می سازد. علم اخلاق و قار می آورد. منطق فصاحت و قدرت مجادله می دهد. از برکت مطالعه حکمت انسان قدرت می یابد تا اختلاف بین امور را به درستی دریابد و حتی یک تار موی را هم بشکافد. و بالاخره اگر قوه استدلال و توضیح انسان ضعیف باشد، باید به مطالعه صورت محاکمات پرداخت.»

درخور توجه است که نه تنها برای علم بی عمل اعتباری قائل نشده، بلکه گویی گونه آن را به سخره گرفته تا آنجا که نوشته است:

«انسانها باید بدانند که در نمایشخانه زندگی بشر، فقط خدا و فرشتگان نظاره گرند.»

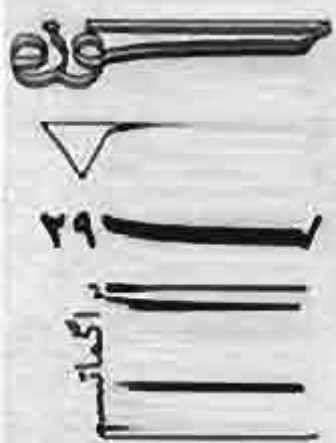
این نکته نیز شایان یاد است که او، همان گونه که علم بدون عمل را بی ارزش می‌انگارد، عملی را هم که بر علم و نظر استوار نباشد، بی ارزش می‌انگارد و از این روی، برای کشف صور قانونها، هم ترازمندی نظری را می‌نگرد و هم ترازمندی عملی را.

ارزیابی، کشف و روشن‌گری در فلسفه، به همان اندازه که پایه علم است پایه عمل نیز هست، بالاخره به عقیده وی، نظر و عمل، بدون یکدیگر نه تنها بی‌فایده و بی‌اعتبارند، بلکه زیانبار و خطرناک نیز هستند.^{۱۹}

اما نباید چنین پنداشت که بیکن، هرگونه دانشی را که به گونه مستقیم، هیچ فایده‌ای از آن به دست نمی‌آید، رد کرده، بلکه:

«بیکن با تمام اهمیتی که به عمل می‌داده است، برخلاف برخی از اصحاب اصالت عمل، تنگ نظر نبوده و تنها به فرایند آنی علم چشم نمی‌دوخته و یک سویه نمی‌نگریسته، و عقیده داشته است که نفس حقیقت‌جذبه‌ای دارد و نور دانش درخشندگی ویژه‌ای که اذهان را به سوی خود می‌کشاند و در معنی، خودتوجیه‌گر خود می‌باشد. پس در کنار علمی که کارآیی عملی دارد، دانش‌رخشنده‌ای نیز موجود است که حقایق و ماهیات و صور اشیاء را مکتشف می‌دارد؛ حقایقی که در بدو امر فایده مشخصی ندارند؛ اما ممکن است بعدها فوایدی به بار آورند که در آغاز به مخیله کسی خطور نمی‌کرده است.

اما با این که علم را فایده‌جو ندانسته، علمی را که خالی از هر نوع فایده عملی، اعم از فایده آنی و فایده آتی باشد، بی‌ارزش شناخته و نوشته است: «آنچه من مورد بحث قرار می‌دهم اگر چه بالفعل بی‌فایده است ولی بالمال فایده‌کثیری دارد.» ولذا از قدما، بویژه مدرسیان خرده می‌گیرد که حکمتشان اغلب بی‌حاصل و خالی از فایده عملی، اعم از فایده آنی و آتی بوده.»^{۲۰}



«اصولاً اندیشه بیکن، متوجه عمل است و نتایج عملی را مطمئن ترین و عالی ترین نشانه اعتبار فلسفه ها می شناسد و برای اعمال ارزش والایی قائل می شود؛ زیرا وسایل آسایش انسان را در زندگی فراهم می آورند، فلسفه ای را که متعری از نتایج عملی باشد، بی ارزش و بی اعتبار می انگارد و در این مقام به مقایسه فلسفه بادین می پردازد و چنین می انگارد، در دین به ما اخطار شده: ایمان خود را به وسیله اعمال نشان دهیم، بنابراین فلسفه نیز باید به وسیله نتایجش مورد قضاوت قرار گیرد و در صورتی که عاری از نتایج عملی باشد، باید بیهوده و باطل اعلام گردد. خلاصه، همچنانکه رس توجه داده، مبنای اساسی اندیشه بیکن این است که: «اعتبار هر فلسفه ای برابر است با تولید کار و کمک به رفاه و آسایش انسانها». در عین حال، او قائل به اصالت عملی به معنای متداول آن، یعنی کسی که فایده عملی را ملاک حقیقت و درستی تصورات و تصدیقات بداند، نبوده، بلکه حقایق را صور و یا نقوش الهی می دانسته که با خطوط کامل و بسیار زیبا بر روی طبیعت نقش بسته اند و حقیقت را مطابقت با واقع می دانست... اما حقیقت و منفعت را همواره همراه با هم و امر واحدی می داند.^{۲۱}

و این جهت، زمینه بسیار مؤثر در تفکر پراگماتیسم است. اصولاً این اندیشه سودانگاری علم مشخصه غالب تفکر عصر جدید اروپایی پس از رنسانس است، در حالی که در گذشته ارسطو می گفت: اشرف علوم، علم الهی است، چون کم سودترین است؛ اما امروز می گویند: علم باید به بشر قدرت بدهد تا بر طبیعت مسلط شود.^{۲۲} و...^{۲۳}

در واقع، تاریخ اندیشه غرب سه دوره سنت گرا، تجددگرا و پسا تجددگرا را پشت سر گذاشته و در حال گذر است. مشخصه هر یک



این گونه است که سنت گرایی اوایل رنسانس حاکم بر کل جهان بود و این دیدگاه معتقد بود که: فقط بخشی از جهان آن هم پست ترین آن (طبیعت) را می توان با عقل آدمی شناخت، بخشهای عظیم دیگر جهان با عقل آدمی قابل شناخت نیست. اندیشه تجددگرا پس از رنسانس تا قرن نوزدهم حاکم شد که اعتقاد داشت: عقل بشر قادر به درک تمام مسائل و مکفی برای حل همه آنهاست. در دوره پسا تجددگرا کم کم این اندیشه رواج پیدا کرد که عقل قادر به درک و شناخت هیچ چیز نیست و ما هیچ راهی برای شناخت جهان نداریم و باید به همین اشباح و پدیدارها که از جهان دریافت می کنیم قانع باشیم. آنچه موجب این اندیشه و عدم اعتماد به باورها و ادراکات آدمی از واقعیت شد، اندیشه و رانی بودند که خاصیت آینه ای بودن عقل را انکار کردند. اولین آنها هیوم بود. هیوم می گفت: عقل آدمی نمی تواند احساسات و غرایزش را کنترل کند و اگر هم می توانست، مطلوب نبود. پس از او کانت می گوید: عقل بشر به جای این که آینه باشد، عینک است. ذهن عینک روح انسان است و هر وقت انسان می خواهد به جهان توجه کند با عینک ذهن توجه می کند. نکته این جاست که برای این که بفهمیم جهان هستی آیا واقعاً آن گونه است که مثلاً عینک قرمز نشان می دهد، یا آن گونه نیست و یا فقط بخشی از جهان آن گونه که عینک من نشان می دهد، می باشد، راهی نیست، چون ما نمی توانیم عینک چشم مان را از چشم برداریم و بدون ذهن اندیشه کنیم. « ۲۴

دکارت

در این که آیا از دکارت نیز می توان به عنوان اثرگذار در پراگماتیسم نام برد، باید گفت: دکارت را از جهت این که انسان را توانای به شناخت کنه چیزهای مادی خارج

نمی داند و این نظر به نوبه خود به شکاکیت کانتی و رأی کانت نسبت به اشیاء خارج (نومن و اشیاء فی نفسه هرگز قابل دسترس نیست) انجامید، می تواند اثرگذار در مکتب پراگماتیسم باشد.

دکارت، با طرح مسأله وضوح و تمایز شناخت در واقع، خواست از این بحران شکاکیت نسبت به ادراک واقعیت خارج و ادراک حقیقت اشیاء خارج نجات پیدا کند، بیش از حد طرحی ایده آلیستی از حقیقت داد، که خود به گونه ای دیگر به انکار ارزش ادراک می انجامد.

دکارت، بیش تر از جهت سلبی در پراگماتیسم اثرگذار بود، یعنی با ارائه نظریه شناخت خود و نارسایی آن در واقع نمایی ادراک و پاسخ گو نبودن نظریه دکارت در باب شناخت عالم خارج، زمینه بی اطمینانی نسبت به دیگر دیدگاه ها را در باب شناخت عالم خارج، فراهم کرد، تا کانت بگوید: ذهن آدمی توانایی فهم نومن ها و اشیاء فی نفسه را ندارد و با انکار واقع نمایی ادراک عالم خارج، این تئوری که آنچه در عمل مفید و کارساز است، حقیقت است، مطرح شود.

فلاسفه تجربی مسلک

لاک و فلاسفه تجربی مسلک انگلستان، بیش تر از عقل گرایان به مکتب پراگماتیسم نزدیک هستند؛ زیرا در روش با آنها انبازند. در این جا جا دارد از زبان ویلیام جیمز درباره ریشه های اندیشه پراگماتیسم در فلاسفه تجربی مسلک سخن بگوییم:

«لاک و هیوم به نحو پراگماتیستی از جوهر روحی نقادی می کنند. لاک هویت شخصی را به ارزش پراگماتیکی اش بر حسب تجربه بیان می کند. وی می گوید معنی آن، همان شعور (آگاهی) است؛ یعنی این حقیقت که ما در یک لحظه از زندگی لحظات دیگر را به خاطر می آوریم و همه آنها را به مثابه اجزاء یک تاریخ شخصی واحد احساس می کنیم. عقل گرایی این تداوم عملی در حیاتمان را به کمک وحدت

جوهر نفسانی ما توضیح می دهد. اما لاك می گوید فرض کنید خدا شعور را از ما سلب کند، آیا باز به خاطر دارا بودن اصل نفسانی، وضع ما ذره ای بهتر است؟ ... از نظر لاك، هویت شخصی ما منحصرأً مشتمل است بر خصوصیتی که از جنبه پراگماتیکی، قابل تعریف باشد. این که این هویت، غیر از این واقعیت‌های تحقیق پذیر، در یک اصل روحی هم وجود داشته باشد، صرفاً یک خیال بافی غریب است. اما لاك اعتقاد به یک نفس جوهری را در ورای آگاهی ما منفعلاً نه پذیر نیست.^{۲۵}

ویلیام جیمز در ادامه به بار کلی می پردازد و آرای پراگماتیستی او را به این شرح بیان می کند: «بار کلی، آن جا که از ماده انتقاد می کند، مطلقاً پراگماتیست است. ماده، همان احساسهای ما از رنگ، شکل، سختی و نظایر آن دانسته می شود... احساسها تنها معنی ماده هستند، ماده نامی است که تا همین اندازه در رابطه با احساسها حقیقی است.»^{۲۶}

هیوم نیز، نه تنها ماده، بلکه نفس را به عنوان جوهری مستقل رد کرد و کارکردگرایانه به آن نگریست. ویلیام جیمز آورده است:

«هیوم و اغلب روان شناسان تجربی پس از او، نفس را جز به مثابه نامی برای پیوستگیهای قابل اثبات در حیات درونی ما، انکار کردند. آنها همراه نفس از نو به درون جریان تجربه فرود آمدند و آن را به ارزشهای خرد بسیار، که همان «تصورات» و همبستگیهای خاصشان باشد، تبدیل کردند... نفس فقط تا همین اندازه سودمند، یا حقیقی است، نه بیش تر.»^{۲۷}

کانت

دومین فیلسوفی که در اندیشه پساتجدد و بی اعتمادی به باورهای ما نقش داشت، کانت است. شاید هیچ فیلسوفی به اندازه کانت در اندیشه جدید اثر نگذاشته است.

کانت که در نوجوانی به وسیله لایب نیتس و ولف، با زبان پیروان اصالت عقل قرابت داشت، پس از مطالعه آثار دیوید هیوم و آشنایی با زبان پیروان اصالت تجربه، در فلسفه نقادی خود سعی نمود که از برخورد این دو جریان متفاوت، زبان متحدی به وجود آورد که بعدها پدر زبانهای فلسفه تحصیلی و فلسفه اصالت عمل گردید.^{۲۸}

در باب نظر کانت درباره واقع نمایی ادراک و توانایی ادراک امور خارج، نوشته اند: «از نظر کانت برخلاف آنچه در نظریه های اصالت عقل مسلم دانسته شده بود، میان ما و عالم خارج توافقی نیست. به نظر عقلی مذهبان متعارف - افلاطون، دکارت، لایب نیتس... - تصورات حقیقی ما حقیقی است، برای این که نسخه های ثانی واقعیتی معقولند و برای آن که آنها خود نیز واقعیت معقولند. کانت عقیده ندارد که آنچه در ماست حقیقتاً نسخه ثانی اعیان اشیاء، آن چنانکه واقعاً و فی نفسها باشد. او به جای این که حقیقت را نسخه ثانی عین واقع و نظیر آن بداند، آن را مصور به صورتهای ذهن و مانند مخلوق ذهن ما می انگارد. به عقیده کانت، قلمرو واقعیات عینی مستقلی که مورد شناسایی انسان قرار گیرد، وجود ندارد و ما نمی توانیم عالم اشیاء را چنانکه واقعاً و فی نفسه هست، ادراک کنیم، چون اگر بخواهیم آن را فهم کنیم، آن را در قالبهای ذهن خود آورده ایم. پس عقل نظری ما قادر به شناخت جهان نیست و آنچه ما می شناسیم جهان تجربه ماست.»^{۲۹}

در یک چنین انگاره ای از جهان، که همواره سعی ما باید در راه رسیدن به حقیقت آن باشد، بی آنکه بتوانیم هرگز به آن برسیم، انگار نفس و خدا هم از انگاره هایی است که ما با عقل نظری نمی توانیم واقعیت آنها را ثابت کنیم. عقل عملی و ندای تکلیف است که ما را به اصول موضوعه ضروری برای استواری قانون اخلاقی، یعنی به اختیار و نفس و خدا هدایت می کند.^{۳۰} فقط ایمان به آنها در اخلاق و هنر مفید و کارساز است.

طرح مسأله شناسایی، یعنی این که ما از ابتدا امکان شناخت عالم خارج را مسلم

نگیریم، بلکه خود همین امکان شناخت را بررسی کنیم، اولین بار به گونه تئوریزه و سیستماتیک توسط کانت انجام شد.

«تمام تحول فلسفه آلمان، بعد از کانت، عبارت است از تثبیت قدرت عقل و سعی در تجدید نظر در فلسفه کانت برای اثبات این که ما می توانیم به وسیله عقل، واقعیت‌های مابعدالطبیعه را بشناسیم. به عقیده هگل، عقل اساساً قوه دریافت و شناخت کل و تمامیت است.»^{۳۱}

آن بخشی از فلسفه نقادی کانت که درباره امکان مابعدالطبیعه و امکان شناخت عقل امور فی نفسه (خدا، نفس و جهان) را مطرح کرده، جدل متعالی است و همان جاست که بر اندیشه پراگماتیستی اثرگذار بوده است.

«ج. س. پیرس [یکی دیگر از فلاسفه پراگماتیست] استدلال‌های مندرج در مبحث تحلیلات کانت را رد کرد، ولی به بسیاری از مطالب گرانبها در مبحث جدل دیالکتیک دست یافت. وی می گوید: کانت صور عقلی خدا و جاودانگی و اختیار را بررسی کرده و به دلایلی آنها را پذیرفته که از نظر شاگردان حوزه‌های علمیه مشکوک است. ولی در چشم دانشمندان آزمایش گر یقینی است.

تخمین این امر که تا کجا فلسفه معرفت کانت در پیرس تأثیر گذاشته، مشکل است، ولی شک نیست که فایمینگر* در پیروی از مذهب

* «صورتی از مذهب اصالت عمل در قاره اروپا را هنس فایمینگر آلمانی در کتابی موسوم «به فلسفه چنانکه گویی» مورد بحث قرار داده است. در این کتاب اظهار شده است که تمام نظریه‌ها، اعم از علمی و سیاسی و اخلاقی یا دینی، چیزی بیش از مقتضیات و مستلزمات عمل نیستند، ما می توانیم چنان عمل کنیم که گویی آنها حقیقی هستند، زیرا این راحتی بخش است، بدون این که درباره حقیقت خارجی و نفس الامری آنها اظهار نظر کنیم... این پراگماتیست آلمانی علم به حقیقت خارجی و نفس الامری اشیاء را کاری غیر ضروری می داند و فقط آنچه در عمل کافی است و ما گونه‌ای عمل می کنیم، چنانکه گویی وجود دارند، همان طور که کانت وجود پدیدار را ناشی از نومن می دانست...».

فلسفه یا پژوهش حقیقت، جمعی از اساتید غرب، مجتبوی/۳۵۱.

اصالت عمل در کتاب «فلسفه چنانکه گویی» از کانت متأثر بوده است. او نه تنها اعتراف می‌کند که به مبحث جدل استعلایی و دیگر بخشهای فلسفه کانت مدیون است، بلکه سعی دارد نشان دهد که چگونه نوع خاصی از مذهب اصالت عمل که او به آن معتقد است، قبلاً، در آن مباحث پیش بینی شده است. حصر توجه به تعالیم مثبت جدل و چشم پوشی از بیش تر مدعیات دیگر نظام فلسفی کانت، به اصالت عمل می‌انجامد و حصر توجه به کل تعالیم مبحث منطق استعلایی و قطع نظر از آثار اخلاقی کانت به قسمی مذهب تجربی یا تحقیقی غیر پدیداری می‌انجامد. «۳۲»

کانت میان سه وجه نظر به مباحث مابعدالطبیعه فرق می‌گذارد. مابعدالطبیعه به عنوان میل طبیعی و مابعدالطبیعه به عنوان علم و مابعدالطبیعه به عنوان علم نقادی.

وی می‌گوید: بی‌گمان مابعدالطبیعه به عنوان یک میل طبیعی بشر ممکن است. دلیل آن هم وجود داشتن آن در طول تاریخ است؛ اما اگر مابعدالطبیعه را به عنوان یک علم بنگریم، و آن را به کار بردن مفاهیم عقلی در فوق حسی بدانیم، ممکن نیست، و در وجه نظر سوم اگر مابعدالطبیعه را به عنوان نقد و بررسی این امکان بنگریم، ممکن است.

کانت بر این باور که بود نمی‌توان با مفاهیم عقلی، بیش از امور تجربی را فهمید. «۳۳»

«هرگاه احکامی در باب عالم، نفس و خدا بخواهیم صادر کنیم که جنبه نظری داشته باشد، از آن جایی که در تجربه داده نمی‌شوند، حکم معارضشان وجود دارد و اصولاً شناخت علمی درباره آن موضوعات نمی‌توان به دست آورد، باید در مورد آنچه از تجربه مستفاد می‌شود اندیشه نظری داشت. «۳۴»

کانت، علت ناکامی شناخت نظری در گزاره های عقل نظری را (وجود خدا و نبود او) این می داند که :

«بحث درباره اینها بی فایده است، چون اثبات پذیر نیست و تنها کاری که ممکن است این است که این قضایا را در عرصه عمل، در اخلاق می توان پذیرفت. چرا که قابل اثبات نیست، چون فاهمه ما که حمل می کند و قضیه علمی می سازد، در مواد تجربی کارائی دارد.»^{۲۵}

«کانت هرگز در وجود ماده و جهان خارج شک نکرد، ولی اضافه می کند که ما از این جهان خارج چیزی به یقین نمی دانیم و فقط آنچه به یقین می دانیم وجود آن است.»^{۲۶}

اما از آن جایی که حمل وجود داشتن، که یکی از مقوله های فاهمه است، بر مواد تجربی امکان دارد، و بر مبنای فلسفه کانت، نمی توان درباره چیزهای خارج، حتی وجود داشتن را هم نسبت داد، از این روست که می گوئیم در واقع هیچ روشن گری رضایت بخشی از شناخت عالم خارج ارائه نداد و از این روی، فلاسفه پس از کانت، با اثرپذیری از وی، به دنبال آنچه در عمل کارایی دارد... بودند.

برگردیم به جدل استعلای کانت. کانت پس از آن مقدمات که یاد شد: عقل آدمی نمی تواند در مورد مقوله های: خدا، نفس و جهان شناختی نظری به دست آورد، نتیجه می گیرد:

«هر اقدامی که دین یا علم، در گفتن حقایق و واقعیات نهایی و قطعی به عمل آورند، فقط جزو فرضیات محسوب خواهد شد... و علمی که می خواهد در ماورای محسوس قدم نهد، دچار تناقضات خواهد شد. جدل متعالی می خواهد این عقل را به حدود توانایی اش آگاه کند... و به فلسفه الهی یادآوری کند که جوهر و علیت و وجود مقولات نهایی هستند؛ یعنی فقط وجوه و حالات

طبقه بدنی و تنظیم محسوساتند و فقط درباره ظواهر و پدیده هایی که به ذهن ما وارد می شوند، قابل استعمال اند. این مفاهیم درباره امور فی نفسه جهان (که فقط حدسی و استنباطی اند) قابل استعمال نیست ... یعنی نمی توان خدا، بقای روح ... را از راه عقل اثبات نمود. ۳۷۴

ویلیام جیمز به این جهت اثر گذاری کانت بر پراگماتیسم اشاره کرده است. وی، روش پراگماتیسم را این گونه بیان می کند:

«روش پراگماتیکی، قبل از هر چیز، روشی است برای حل نزاعهای متافیزیکی که در غیر این صورت می توانند پایان ناپذیر باشند، آیا جهان واحد است، یا کثیر، مقدر است یا آزاد، مادی است یا روحی، اینها مفاهیمی اند که هر کدام ممکن است درباره جهان صادق باشد، یا نباشد و نزاع بر سر چنین مفاهیمی پایان ناپذیر است. روش پراگماتیکی در چنین مواردی، عبارت است از: کوشش برای تفسیر هر مفهومی به کمک ردگیری پیامدهای عملی مربوط به آن. اگر این، یا آن مفهوم صحیح باشد، چه تفاوت عملی در بین خواهد بود؟ اگر هیچ گونه

نظر قرآن درباره تلازم «مفید» و «حقیقت» در امور کلی آیه ای در سوره

مبارکه رعد است که می فرماید: هرچه حقیقت است، مفید هم هست. در

آن جا قرآن مثلی می زند (آیه ۷ سوره رعد) می فرماید: هنگامی که باران

می آید و سیل جاری می شود، کف روی آب هم به تبع آن روان می شود،

اما این آب است که می ماند و به زمینها فرو می رود و کف آب از بین می رود و

باطل هم چنین است، نمی ماند و آنچه مفید است حق است که ماندگار است، چنانکه آب در زمین

می ماند.



تفاوت عملی یافت نشود، در این صورت، شقهای مختلف، عملاً، دارای یک معنی هستند و نزاعی بیهوده است. هر گاه جدی باشد ما باید قادر باشیم تفاوت عملی را که در اثر محقق بودن این یا آن طرف نزاع حاصل می شود، نشان دهیم... در این موارد، نظریات متخالف، عملاً، یک معنی می دهند و معنایی هم غیر از معنای عملی، از نظر ما وجود ندارد. ۳۸

جمله معروف کانت «من علم را پس زدم تا جابرای ایمان باز شود» را می توان در این قلمرو فهمید که کانت می اندیشید که وقتی در جدل متعالی ثابت کردن و یا رد کردن خدا و گزاره های دینی و متافیزیکی را غیر ممکن دانست، در واقع راه را بر ناباوران خدا نیز بست؛ چه این که هر چند بنا بر مبانی کانت، نمی توان وجود خدا را از نظر عقلی ثابت کرد، نمی توان وجود خدا را به طور عقلی انکار کرد... این نظریه کانت راه حل او برای سازش دادن بین عالم علم از یک طرف و عالم آگاهی اخلاقی و دینی از طرف دیگر است. ۳۹

که عقل عملی و اخلاق می تواند خدا را بپذیرد و یا:

«عالم علم همه چیز را موجب به علل خود می داند، شامل انسان، اما آگاهی اخلاقی انسان را مختار می داند. انسان در اخلاق به ماوراء حدود حس برده می شود، چون انسان در عالم پدیدار تابع قوانین علی مجبور است، اما در اخلاق اختیارش ثابت می شود. ۴۰»

اثر گذاری کانت را می توان در این زمینه، گسترده تر دید و دیدگاه های ریلیام جیمز را درباره تجربه دینی، اثر پذیرفته از کانت دانست؛ چرا که ویلیام جیمز می گوید:

«من خود معتقدم که دلیل وجود خداوند، عمدتاً، در تجربه های شخصی درونی ما نهفته است.»

جیمز در این کار، مفهوم تجربه را به مرزهایی فراتر از تجربه حسی گسترش داد و شامل تجربه دینی، اثرپذیرفته از کانت دانست؛ چرا که ویلیام جیمز می گوید:

«من خود معتقدم که دلیل وجود خداوند، عمدتاً، در تجربه های شخصی درونی ما نهفته است.»

«جیمز در این کار، مفهوم تجربه را به مرزهایی فراتر از تجربه حسی گسترش داد و شامل تجربه دینی و تجربه حسی دانست... و به یک معنی مسأله او همان مسأله کانت است؛ یعنی آشتی دادن نگرش علمی با آگاهی اخلاقی دینی انسان. ابزار او برای این یگانه سازی، یا هماهنگ سازی، پراگماتیسم بود. نتیجه ای که ارائه شد، همان پیشرفت اصالت تجربه اساسی بود و رهیافتی که اتخاذ کرده بود، همان اصالت بشر بود.»^{۴۱}

هگل

در اثرگذاری هگل بر پراگماتیسم، به مقوله های زمان، قدر و ارجمندی می توان اشاره کرد:

«چند نظریه کلی رایج در آن دوره که موجب بسط و تفصیل مذهبی پراگماتیسم شد، تصور زمان، تصور قدر و ارج یا ارجمندی است. توجه به نظریه های راجع به تطور، خصوصاً، نظریه لامارک از سوی و به فلسفه هگل از سوی دیگر، باعث شد که به تصور زمان بیش از پیش اهمیت داده شود. هگل در این فکر که باید اشیاء را در حال رشد و نمو و شکفتگی آنها ملحوظ داشت، و این که آینده را جنبه اساسی زمان می شمرد، فکر اولویت دادن به آینده را در نظریه های اصالت صلاح عملی ایجاد کرد. با اتکا به همین فکر است که اصحاب این مذهب، از عقیده متعارف درباره حقیقت انتقاد کرده اند و گفته اند: نقص نظامهای

فلسفی متعارف این است که در آنها حقیقت، همچون رو گرفت
واقعیتی از پیش موجود به لحاظ آمده و ناظر به گذشته تصور شده
است، حال آن که به نظر ویلیام جیمز، باید آن را ناظر به آینده گرفت؛
یعنی درباره درستی یا نادرستی و صواب و خطای افکار و معانی نباید
بر حسب اصولی که مصدر آنهاست، حکم کرد، بلکه باید نظر به نتایج
حاصله از آنها داشت؛ مثلاً اگر ما تصور درست و حقیقی از یک
صندلی یا یک در داریم، حقیقت و درستی این تصورات از این جاست
که ما می توانیم روی این صندلی بنشینیم و این در را ببندیم و باز کنیم.
حتی در مورد امور بسیار دور از زندگی عملی باز بر حسب نتایج
آنهاست که ما حکم می کنیم.^{۴۲۰}

مارکس

از دیگر اندیشوران اثرگذار در اندیشه پسا تجدد و بی اعتمادی به باورهای عقل و
نقش آفرین در پراگماتیسم، مارکس است:

«مارکس می گوید: انسانها گاهی آن چیزی را که حقیقت می پندارند،
تحت تأثیر منافع طبقاتی خود حقیقت می پندارند، ولی این تعریف
واقعیت آگاهانه صورت نمی گیرد، ما واقعیت را، کاملاً، ناآگاهانه
تحریف شده دریافت می کنیم، آن هم به خاطر منافع طبقاتی خود، نه با
اختیار خود.»^{۴۳۰}

«مارکس معتقد است که: سرانجام فلسفه باید تغییر دادن جهان باشد و
معتقد است شناسایی واقعی فقط در ضمن عمل حاصل می شود. در
آرای مارکس، خصوصیتی دیده می شود که وی را به مذهب اصالت
مصلحت عملی، مخصوصاً به یکی از وجوه آن مذهب، یعنی مذهب
اصالت اسباب و آلات نزدیک می سازد.»^{۴۴۰}

مارکس آن گاه که ایدئولوژی و فکر را به عنوان ابزارهایی برای برآوردن نیازهای اولیه همچون کار و تولید می داند، بسیار به آراء پراگماتیستی نزدیک است :

«چیزی که برای انسانها در درجه اول اهمیت قرار دارد، نیاز آنها به بقا و زیستن است. انسانها برای این منظور، احتیاج به کار و تولید دارند. ایده نیز در این روند درگیر می شود، اما عمل در مقام نخست و ایده در مقام ثانوی قرار می گیرد. مارکس در نوشته های اولیه خود، ایدئولوژی را به عنوان یک پندار در مقابل واقعیت به عنوان عمل قرار می داد. مارکس گاه ایدئولوژی را به عنوان آگاهی انسان در همه رشته های علمی و گاه خصوصاً ایده های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی می داند.»^{۴۵}

در باب شوپنهاور :

«تعریف شوپنهاور از تفکر به عنوان ابزار نیز بر اندیشه پراگماتیستی مؤثر بود، و ویلیام جیمز خصوصاً در این نقطه وارث بلا فصل شوپنهاور است.»^{۴۶}

نتیجه

در جریان بررسی آرای فیلسوفان پیشرو در نهضت پراگماتیسم، به نتیجه می رسیم. «فروید و نیچه از مؤثران در اندیشه پساتجددند. به این ترتیب: فروید معتقد است ما به یک بخش از ساحت روانی خود آگاهی داریم، قدامت فکر می کردند، هر چه در ساحت آگاهی ماست در ساحت روانی ماست. فروید نشان داد که: اتفاقاً، ساحت روانی ما گسترده تر از ساحت آگاهی ماست، مثال کوه یخ در اقیانوس که ده درصد آن بیرون آب می آید و بقیه در داخل آب پنهان است. در واقع بسیاری از موضع گیریها و گمانهای (به ظاهر عقاید) ما تحت تأثیر روان

ناخودآگاه ما صورت می گیرد. همه استدلالهای ما دلیل تراشی است.

اول موضع می گیریم و بعد دلیل برایش می تراشیم.

نیچه گفت: خواست اولیه انسان کسب قدرت است. چیزی که بر کل

بشر حاکم است، اراده معطوف به قدرت است. همه خواستهای

دیگر، جلوه های اراده معطوف به قدرت اند و در این اراده معطوف به

قدرت، معرفت هم می گنجد. آنچه به عنوان گزارشی مطابق با واقع

گمانش می کنیم، گزارشی است که به ما قدرت می بخشد. این که

انسانها چه گزاره ای را قبول کنند، بر اساس این است که چه گزاره ای

در جهت قدرت دادن به آنها و چه گزاره ای در جهت تضعیف

آنهاست.

انسانها از «انسان جاودانه است» احساس قدرت می کنند و از «انسان

جاودانه نیست» احساس ضعف. همین سخن نیچه را فوکوی فرانسوی

دنبال کرد. وجه مشترك همه این متفکران، یک نوع بی اعتمادی نسبت

به این که ما تصویرهای مطابق با واقعی از جهان هستی داریم،

می باشد، ولی هر کدام از اینها، این بی اعتمادی را به صورتی تقویت

کرده اند. مجموعه اینها، نوعی سوءظن به قوه های ادراکی است.

یعنی گویی با سوءظن نگاه کردن واقع بینانه تر است. این سوءظن به

صورت گرایش شاخص از دهه ۱۹۵۰ به بعد درآمد. این جریان مدعی

است که: نمی توان عقل را به صورت یک منبع شناخت کاملاً قابل

اعتماد دانست. ویلیام جیمز نیز به این فکر کمک کرد. او سخنرانی در

۱۹۰۳ در آمریکا کرد، به نام «اراده معطوف به باور» و در آن نشان داد

که عنایدی که ما داریم، همه ناشی از استدلال نیست، عقاید گاهی

ناشی از القای دو تلقین در کودکی، گاه ناشی از آموزشها، گاه از بیم و

ترس، گاه از امید و عشق، یا نفرت و گاه از فشار افکار عمومی و گاه

۱۱
برای...

ناشی از منافع شخصی است و گاهی نیز استدلال منطقی دارد. پس فقط بخشی از عقاید ما، استدلال منطقی دارد؛ مثلاً همه ما می‌گوییم و معتقدیم: صلح بهتر از جنگ است، بهترین نظام دموکراتیک است، الکترون موجود است، اما هیچ کدام استدلال منطقی برای آنها نداریم. او نیز نوعی سوءظن به قوای ادراکی داشت.

این که ما دقیقاً انسانهای منطقی نیستیم، منطقی هم این کارایی را ندارد که کل جهان هستی را به ما نشان دهد.^{۴۷}

در باب شخصیت نیچه و اثرگذاری او در جریان پراگماتیسم، ژان وال می‌نویسد:

«شناسایی را آلت و وسیله‌ای می‌داند برای خواست قدرت. نیچه بر قول شوپنهاور که شناسایی یک توهم است، اضافه کرد که در عین حال این توهم، از جنبه حیاتی و برای زیستن سودمند است... در همه حال، شناسایی فقط تعبیری است و تعبیر سودمندی است. بالاخره، نیچه به این جا می‌رسد که هر گونه شناسایی انسان، نوعی مجاز و مبتنی بر تشبیه تمام موجودات به انسان است. نیچه را به دلیل این عقاید جزو پیشروان مکتب صلاح عملی باید دانست. وی به انحاء مختلف، تصور حقیقت را انتقاد کرده و می‌گوید: غلط بودن یک حکم، ایرادی بر آن حکم نیست، و احکام تألیفی ماتقدم، احکام غلط است، اما این احکام غلط، مهم‌ترین احکام برای حفظ حیات است (تأثیر کانت را بر نیچه می‌بینیم) از طرف دیگر می‌گوید: حفظ حیات حق است، و آن امری است که مقبول کل جامعه، به سود صیانت حیات باشد.»^{۴۸}

«نیچه می‌گوید: حقیقت وجود ندارد... علم به حقیقت واصل نمی‌شود و بیش از یک نسبت مناسبی برای کمک به حفظ و توسعه و حیات ما به شمار نمی‌رود. دنیایی که معمول به ماست، دروغی و مجعول است... و این دنیا یک شدن و یک اشتباه دائماً متحرکی است

که هرگز به حقیقت نزدیک نمی شود، زیرا حقیقی وجود ندارد. « ۴۹
آنچه ما را بر می انگیزد، اراده معطوف به حقیقت نیست، اراده
معطوف به تصور پذیر کردن جهان است... شاید نتوان و منعی در این
دنیا تصور کرد که اثری از اراده معطوف به قدرت در آن موجود
نباشد. از مناقشه دو دوست درباره واقیعی قابل تحقیق گرفته تا رقابت
برای خود عمل جنسی و کار و اعظ و حتی نیکی کردن یک نیکوکار
برای غافل کردن دیگران است. « ۵۰

«نیچه به جای کانت که می پرسد: «چه چیز را می توانم به نحو استوار
و وثیق بدانم؟» سؤال می کند «چه چیز به حال من خوب است که
بدانم؟ چه قسم دانش و معرفتی محتمل است به پیشبرد اراده و هستی به
من کمک کند و چه قسم شناختی به آنها لطمه خواهد زد؟ خیر من در
چیست؟ حقیقت و معرفت خادم انسان است، نه انسان خادم حقیقت.
آنچه مقام مطلق دارد، حیات است و وجود کسانی که مقتضیات آن را
رعایت می کنند، نه معرفت و کسب آن و انسان معرفت را می سازد،
پس بجایست که یک انسان از یک دانش بهره مند شود، ولی استحقاق
دانش دیگری را نداشته باشد. چرا عده ای استحقاق بحثهای
مابعدالطبیعی را دارند و دیگران نه؟»

پاسخ می دهد، اراده معطوف به دانستن باید با اراده معطوف به قدرت
یکی باشد. بسیاری چیزها هست که من نمی خواهم بدانم. حد دانش
را نیز خردمندی معین می کند. نیچه در مقابل عینیت علمی و... مانند
گوته، قائل است که کیفیت معرفت هر کس، وابسته به کیفیت هستی
اخلاقی - وجودی اوست و این مقصود، بدون توسل به ضمانتهای
دینی حاصل می شود. پس علم و طلب آن، اموری بی قید و شرط و
مطلق نیستند، اگر به پیشبرد آرمان «حیات» یاری دهند، مورد پسند و

تصویب‌اند، اگر به قلمرو آن تجاوز کنند، مذموم و نکوهیده‌اند... حیات را نمی‌توان تعریف کرد، زیرا تعریف آن مساوی با این خواهد بود که عقل را که خادم حیات است، متبوع آن قرار دهیم. ۵۱۰

نیچه در مقایسه با فلاسفه یونان، بسیار به سوفسطائیان نزدیک است که انسان را معیار حقیقت می‌دانستند، وی، جهان حقایق افلاطونی را به طور کامل رد می‌کند:

«نیچه جهان حقایق افلاطونی را چیزی می‌داند که خاطر آدمی را از نبود حقیقت و ثبات در دنیا و محسوسات نسلی می‌دهد... مهم‌تر این که امر و تکلیف هم ایجاد می‌کند. اما نیچه معتقد است: جهان حقایق اکنون دیگر ایده‌ای است که به هیچ کار نمی‌آید و حتی بنیادی برای ایجاد تکلیف فراهم نمی‌کند، ایده‌ای بی‌فایده و زائد و بنابراین باطل و مردود، بگذریم آن را براندازیم. ۵۲۰»

جهان مثل که افلاطون آن را برتر از محسوسات و اصل این جهان حسی می‌دانست، از نظر نیچه هیچ فایده‌ای ندارد و باید کنار گذاشته شود.

از میان دیگر پیشروان پراگماتیسم می‌توان از ارنست ماخ و داروین، نام برد.

«ارنست ماخ اتریشی قائل بود که آنچه صرفه‌ای و اقتصادی در فکر به حصول آورد، حقیقت دارد. هوفرینگ دانمارکی می‌گوید: حقیقت آلت و اسباب کار است و حقیقی آن است که ما را در ادامه کار خود کمک می‌کند. مندلسون، در قرن نوزدهم، می‌نویسد: حقیقت همان مطابقت علائم با خود و با دنباله خود است و گوته گفته است یک فکر مثمر ثمر و هر آنچه باور است، حقیقی است. ۵۳۰»

اینک باید دید چرا مذهب پراگماتیسم در این قرن پا گرفت و رواج یافت. در این جا عوامل علمی و شرایط خاص قرن نوزدهم برای پیدایش پراگماتیسم مورد نظر است:

«جهت آن شاید وضع معلومات ناشی از زیست‌شناسی و روان‌شناسی

و همچنین وضع اعتقادات دینی و نقد علم در آن دوره بوده است .
بر حسب زیست شناسی مبتنی بر آرای داروین ، در آن دوره چنین دانسته می شد که نزاعی برای حیات هست و اعضای از موجودات زنده ، در طی تطور باقی مانده است ، که برای این نزاع سودمند بوده ، پس رشد و نمو عقل و فهم آدمی هم معلول مفید بودن است و با این ملاحظات ، اگر فکر به این جهت مایل بشود که حقیقت و مفید بودن را منطبق بر یکدیگر بینگارد ، دور از طبیعت نرفته است .

از طرف دیگر ، در روان شناسی هم روشن شده بود که آنچه در ذهن آدمی است ، به جانب غرض و غایتی متوجه است . ویلیام جیمز می گوید : تمام امور نفسانی دارای غایتی است و ذهن همواره به سوی آینده آهنگ دارد . در همان زمان ، بسط و تفصیل هندسه غیر اقلیدسی و این فکر که از میان تمام هندسه های ممکن ، راحت و سهل بودن برای فکر است که باعث رجحان یکی از آنها در مطالعه طبیعت می شود و به طور کلی در اهمیت فرضیه در آرای پوانکاره و دوهم ... هست و نیز

نظریه صدور و تموج ... ۵۴

از سویها و جهت های روانی و اجتماعی نیز می توان زمینه های بروز پراگماتیسم را بررسی کرد . در واقع می خواهیم بگوییم پیدایش پراگماتیسم در قرن نوزده ، زمینه های روانی و اجتماعی هم داشته که بر آن اثر گذار بوده است :

پراگماتیسم جنبشی با ریشه آمریکایی ، عمیقاً بر حیات عقلی در امریکا مؤثر بوده است و در بریتانیا نفوذ و تأثیری فزاینده دارد ... این روش فلسفی همچون انقلابی بود علیه سیرت و سنت بی حاصل فلسفی در مدارس امریکایی و سیرت و سنت بیهوده مابعدالطبیعی که در اروپای آن موقع در حال جلوه گری بود . اصحاب مصلحت عملی ، دریافتند که روش و نظریه شان در حل مسائل عقلی و در پیش بردن سیر ترقی

انسان سودمند تواند بود. ...
بنابر اصالت صلاح عملی، ما فقط برای مشکلاتمان می اندیشیم و
برای یافتن راه حل برای مشکلاتی که در جریان سعی و جهدها برای
بررسی تجربه رخ می نماید، لذا از نظریه صلاح عملی از طریق تفکر
نظری راه‌هایی یک گم شده در بیابان را نشان می دهد... (خواهیم
گفت) که همین ملاک تعیین ارزش حقیقت نظریه هاست که ملاک علم
دانستند... افکار همچون وسائلی است برای حل مسائل و رفع
مشکلاتی که بشر با آنها روبه روست... نظریات عملی، هر یک، زمانی
در مرکز توجه بوده و بعد کارائی خود را از دست داده و کنار
می رود. ۵۵

«و اصولاً فلسفه به دلیل غموض و پیچیدگی آن و این که از علائق
مستقیم دور است، در ایالات متحده کم تر از هر نقطه جغرافیایی دیگر
جدی گرفته شده. ۵۶»

و ظهور فلسفه به شکل مکتب اصالت صلاح عملی و پراگماتیسمی طبیعی تر
می نماید. آن دیگر پیشروان پراگماتیسم و مطالعات فرسنگی را نام برد.

سودطلبی علم جدید

در این جا این مطلب بررسی می شود که علم جدید، علمی سودجو و سودانگار
است. فرانسیس بیکن، پدر علم جدید و فلسفه جدید، باید به عنوان سلسله جنبان این
سودانگاری مطرح شود:

«از همان آغاز، فلاسفه عصر جدید، مانند بیکن، علم را به عنوان نه
تنها وسیله‌ای برای کشف حقیقت و ارضاء حس کنجکاوی انسان،
بلکه به عنوان وسیله سودمندی برای برآوردن نیازهای انسان و تهیه و
تجهیز فنون جدید و صور تازه قدرت عملی آدمیان تعبیر می کردند،

حتی فرضیات علمی گذشته که در زمان بعد خطا و نادرستی آن ثابت می شود، مانند فرضیه بطلمیوس در نجوم، برای انسان آن عصر مفید بود. ۵۷

این برای حقیقت بودن آن کافی است. دکتر داوری درباره دگرگونی نگرش غربیها به علم، از ارضاء کنجکاوی و علم برای دانستن (اندیشه ارسطو) تا علم برای سود دنیوی در عصر جدید می نویسد:

«در گذشته ارسطو می گفت: اشرف علوم، علم الهی است، چون کم سودترین است؛ اما امروز می گویند: علم باید به بشر قدرت بدهد تا بر طبیعت مسلط شود. [اما باید دانست که منظور از علم مفید چیست و چه فایده داشتنی برتر و افضل است]... تشخیص علوم مفید یا مفیدتر آسان است، اما فایده ای که با وهم تشخیص داده شود، فایده حقیقی علم نیست. پزشکی علم مفید است و فوایدش را همگان می دانند، اما فایده پزشکی از آنچه همگان می دانند بیش تر است. پزشکان بزرگ حتی برای فوایدی که ما می شناسیم به پزشکی نپرداخته اند. سرگند بقراط، مربوط به علم پزشکی است؛ اما پاستور در تحقیقات خود هیچ ملاحظه ای جز ملاحظه علم را در نظر نداشت. او اصلاً در بند سود و زیان نبود و اصلاً وقتی به امور هر روزی نمی گذاشت، او دوسن دار علم بود، فلسفه هم دوستدار علماست و پشتوانه علم می شود (چنانکه دکارت فلسفه را ریشه علوم دانست)... کسانی که علم را، یعنی امر شریف را برای امر غیر شریف طلب می کنند، طالب علم نیستند. مسلماً علم، علم نافع است، ولی مگر نفع چیست؟... امروز علم جدید علمی برای تصرف نیست، بلکه خود تصرف است و فلسفه را که ریشه آن بود کنار زده است.

ارسطو، فلسفه اولی را شریف ترین علوم می دانست و یکی از موازین

شرف علم در نظر او، بی سود بودن بود. بدین معنی که هر چه موضوع علم شریف تر باشد، آن علم شریف تر است و چون موضوع فلسفه اولی مطلق موجود است و مطلق موجود را کسی نمی تواند در اختیار بگیرد و به کار برد. علم مابعدالطبیعه بی سود است، ولی در حقیقت و به معنای درست لفظ، غیر نافع نیست. علمی که آدمی را به کمال نزدیک سازد نمی توان غیر نافع خواند. نفع علم صرف نفع بازار سوداگری نیست... کسی ارزش علوم جدید را منکر نیست، علم زدگی ناپسند است؛ یعنی صورتی جدید از علم را که صرفاً برای تصرف در عالم است کمال علم شمردن... ترقی چیست؟ اگر تعلقات انسان به عالم هر روزی را بیش تر کنند و نگذارند که نسبت به اسارت خود در دار غرور تذکر پیدا کند، مانع ترقی حقیقی او نشده اند؟ علم و تکنیک جدید اگر وسیله باشد، بحثی نیست، اما علم جدید لوازم امروز است که اعراض از آن در اختیار ما نیست... اصلاً علمی که با اراده به قدرت مناسبت دارد و شأنش این است که به بشر امکان تصرف در عالم و آدم در جهتی که ذات تکنیک جدید اقتضا می کند، بدهد، چگونه مایه آزادی انسان از قید باطل و تعلق او به حق می شود؟... بحث از این است که انسان با علم چه نسبتی دارد و حقیقت او چگونه در این نسبت متحقق می شود؟... در این عالم جدید، هر چیز یا از قدرت برآمده و به قدرت می انجامد یا قابل اعتنا نیست. اسلام با علمی که به انسان غرور و قدرت^{۵۸} می دهد کاری ندارد... البتہ اگر پیوند علم از غرور گسیخته شود، اعتنا به آن مستحسن و حتی گاه واجب است.^{۵۹}

نباید پنداشت انگیزه های آدمی در اندیشه علمی او هیچ تأثیری ندارد:

«طبیعت هوسباز و درنده خو همواره سعی دارد علم (که انسان را

به کمال می برد) را به صورت ابزاری در خدمت هوسهای خود
در آورد. ۶۰

در این صورت علمی که به دنبال سود است و علمی که نه به دنبال درک حقیقت،
بلکه برای قدرت تلاش می کند، سرنوشت او در اختیار هوسهای آدمی می افتد. در
واقع، سودجویی علم جدید یک طرف آن و در واقع اساس آن بر این است که چه چیز
برای من سود دارد؟ یعنی انسان گرایی:

«متدولوژی می آموزد که هیچ علمی غیر از علم جدید اعتبار ندارد و
دعوت می کند که صرفاً و منحصرأ به این علم سر فرود آورند، و آن را
علم مطلق شمارند (و این غیر از دعوت به آموختن است) ... کسانی در
عالم خیال و آرزو می گویند: علم باید در خدمت صلح و سعادت بشر
درآید؛ اما تا اساس عالم ظلم و جور کنونی در هم نریزد صلح و
عدالت هم برقرار نمی شود. ممکن است بعضی شانه بالا بیندازند و
بگویند علم علم است دیگر ... اما به تعبیر مولانا جلال الدین رومی ما
«علم آخور» هم داریم ... دکارت می گفت: «هیچ چیز را نمی پذیرم،
مگر آن که حجت آن بر من بدیهی شود.» بنای فلسفه جدید غرب بر
انسان گرایی است و ... نسبت تازه ای که میان انسان و وجود برقرار
است. در این نسبت، آدمی نه فقط علم را به خود نسبت می دهد، بلکه
خود ملاک درستی احکام علمی و حتی غایت تحصیل و تحقیق در آن
می شود و این علم، علم نافع است ... پیامبر (ص) در حدیث تالیث
علوم نافع را اصول عقاید، اخلاق و فقه دانستند. پس آیا همه آدمیان
این عصر در زیان اند؟ مراد پیامبر (ص) از نافع، نافع به سلامت روح و
دل انسان و موجب قرب به حق بوده است؛ اما در زمان ما سود و زیان
در سودای دنیاست و ملاک و میزان آن هم نفس اماره ای است که
صورتی از عقل به خود گرفته ... و معقول و منطقی می نماید. نافع

بودن علم از نظر دین اسلام به گفته پیامبر (ص) تأدب به آداب روحانین است، و نافع بودن علم از نظر علم جدید، بیش تر آدمی را به عالم مادی و دنیوی وابسته و مشغول می کند، تا این که تعلقات را کم کند. ۶۱

آرای سه فیلسوف پراگماتیست (پیرس، جیمز و دیوئی)

پیرس

پیرس در باب نظریه «معنی» مطلبی دارد که در یک جمله می توان نظریه او را بیان کرد: «آنچه حقیقی است، به عمل در می آید.» پیرس می گوید:

«معنای یک مفهوم با رفتار رابطه دارد.» ۶۲

پیرس، گاه تمامی جملات متافیزیکی را تفسیری پوزیتیویستی می کند. تقریباً همه گزاره های متافیزیک هستی شناسی یا تکرار مکررات بی معنی است؛ یعنی یک کلمه به مدد کلمات دیگر تعریف می شود و آنها هم به مدد گرد و غبارها بر طرف شود. فلسفه به مسائلی تحویل خواهد شد که می توان آنها را به یاری روشهای مشاهدهتی علوم اصیل مورد پژوهش قرار داد. بدین سان پراگماتیسم یک نوع پوزیتیویسم خاص است. ۶۳

ویلیام جیمز در باب معنای پراگماتیسم از نظر پیرس می نویسد: «برای بسط دادن یک مفهوم ذهنی، فقط لازم است معین کنیم این مفهوم برای ایجاد چگونه رفتاری به کار می آید، و آن رفتار برای مایگانه معنای آن است.» ۶۴

نظریه «معنی» در نظر پیرس را بررسی می کنیم: «وظیفه اصلی فکر این است که روشها و خصصتهای عمل را فراهم

آورد، بنابراین، این که گفته شود، فکر صرف نظر از نسبتی که با تنها وظیفه (کارکرد) اثر دارد، معنی دار است، سخنی نامعقول است... اگر دیدیم چند نظر درباره عقایدی بحث می کنند که اختلاف عملی میان آنها نیست، آنها یک نظر دارند، و اختلاف آنها در شیوه بیان آن باورها، یا در رابطه احساس و عاطفه است که نسبت به بیان خاص دارند. ۶۵»

به تعبیر مولانا، از نظر گه، گفتشان شد مختلف. ۶۶

پیرس در این جمله آراء پوزیتیویستی خود را نمایان می کند:

«تصور ما از هر چیز همانا تصور ما از آثار محسوس آن است. ۶۷»

در نظر پیرس، تمامی آراء و دیدگاه های علمی (و غیر علمی) از درجه یکسانی از احتمال برخوردارند ۶۸ و با به کارگیری آن می توان در درستی آنها کاوش کرد.

در باب سهم پیرس در پیشرفت دانش بشر، باید اضافه کرد:

«از نظر گاه تاریخ پراگماتیسم، سهم عمده پیرس همانا تحلیل او از

معنی، یعنی قاعده گذاری او برای روشن سازی مفاهیم است و اگر به

طور کلی ملاحظه کنیم، این کوشش او ارزش آشکاری دارد، چه

می تواند انگیزه مفیدی باشد برای این که باعث شود ما محتوای عینی به

مفاهیم مان بدهیم و نگذاریم الفاظ (مبهم) جای اندیشه های روشنی را

بگیرند. ۶۹»

ویلیام جیمز

ویلیام جیمز فلسفه ای را که مردم آمریکا داشتند به لفظ درآورد. او حقیقت را با

معیار عمل می سنجید: «آنچه به عمل درآید حقیقی است.» جیمز، پرسشهای محافل

علمی را مدنظر نداشت، بلکه پرسشهایی که در اندیشه و ذهن بیش تر مردم بود،

داشت. از میان فلاسفه آمریکایی، آثار هیچ فیلسوفی، غیر از ولف والدامر سن، به

گسترده‌گی آثار وی مورد استقبال واقع نشد. ویلیام جیمز فیلسوف درجه دوم و روان‌شناس درجه اول است. جیمز به شیوه مشاهده و تجربه اعتقاد راسخ داشت. استدلال و تعقلی را که مبتنی بر مشهودات و تجربیات نباشد، بیهوده انگاشت:

پراگماتیسم... به راه حل‌های لفظی به دلایل سقیم پیشینی، به اصول ثابت، به نظام‌های وابسته و به اصطلاح مطلقها و سرمنشأها پشت می‌کند. او به امور انضمامی و کافی، به امور واقع، به عمل و به قدرت روی می‌آورد. ۷۰

ویلیام جیمز درباره حقیقت بر این باور است:

«برای داوری درباره یک اندیشه، باید به نتیجه‌های عملی آن نظر داشت. از دیدگاه او «درست»، «خوب» و «سودمند» به هم می‌آمیزند. اندیشه درست، نتیجه‌های خوب و سودمند دارد و اندیشه خطا نتیجه بد. به عبارت دیگر اندیشه‌ای که نتیجه‌های خوب و سودمند دارد درست است و اندیشه‌ای که نتیجه‌های بد و زیان‌آور دارد، نادرست. ۷۱»

وی، درباره دیدگاه‌هایی که درست، اما تئوری محض اند می‌نویسد:

«به فرض هم یک تصور یا عقیده صحیح باشد، چه تفاوت مشخصی در اثر صحیح بودن آن در زندگی عملی شخصی پیدا می‌شود؟ ... تصورات صحیح، آنهایی هستند که ما می‌توانیم جذب، تصدیق، تأیید و تحقیق کنیم. تصورات غلط آنهایی اند که نمی‌توانیم چنین کاری بکنیم... بر اثر رخدادهاست که تصور حقیقی می‌شود... بیش‌تر تفاوت پراگماتیستها، با غیر پراگماتیستها در معنای واژه حقیقت است. پراگماتیستها، وقتی از حقیقت سخن می‌گویند، منظورشان منحصرأ چیزی است راجع به تصورات؛ یعنی کارکنندگی آنها، در حالی که ضد پراگماتیستها وقتی از حقیقت سخن می‌گویند خود اشیاء منظورشان است. ۷۲»

در چنین حالتی، دیدگاه‌ها، تنها ابزارند:

«نظریه‌ها، به ابزارها تبدیل می‌شوند، نه پاسخی به معماهایی که به آرامش بخشند... هر تصویری که ما را از یک جزء تجربه‌مان به جز دیگر آن متقل کند و در کار صرفه جویی کند به همان اندازه صحیح است.»^{۷۳}

«اگر کسی بیندیشد که آیا طریق صحیح حل مشکلات مالی وی، دزدی است، بنابر آزمون اصالت صلاح عملی می‌توان گفت که: ارزش‌یابو دقیق نتایج احتمالی دزدی شخص را به این نتیجه رهنمون می‌شود که دزدی صحیح است...»^{۷۴}

بحثهای فلسفی صرف، که نتیجه‌ای از آنها برده نمی‌شود، چه سودی دارد:

«اگر فرض کنیم، انتهای عالم است، بحث از اینکه انسان مجبور است یا مختار، ظلم قبیح است یا حسن، و یا حتی درباره وجود یا عدم خدا، چه سودی دارد؟»^{۷۵}

خلاصه این که در باب مقایسه پیرس و جیمز هم پیرس و هم ویلیام جیمز، معنی و حقیقت را به دستاوردها و به آینده واگذارند؛ اما نتیجه‌ها و دستاوردهایی که جیمز در جست‌وجوی معنی، بدانها بازگشت، بیش‌تر شخصی بودند، تا اجتماعی.

«معنای یک بیان برای من باید در نتایج عملی آن، در تجربه عملی آیند، من، جست‌وجو شود. درست همان‌طور که معنای آن برای شما در تجربه آینده‌تان پدیدار خواهد شد. خلاصه نظر جیمز این است که معنی «باید در سیلان پیوسته جریان آگاهی هر شخصی، جست‌وجو شود.»^{۷۶}

«پیرس می‌گفت آنچه حقیقی است به عمل در می‌آید و جیمز می‌گفت: آنچه به عمل در می‌آید، حقیقی است. پیرس برای کشف حقیقت به آزمایشگاه رفت و جیمز به زندگی عملی سوق داده شد.»^{۷۷}

ویلیام جیمز در واقع به چیزهایی باور پیدا کرد که با مبانی تجربی او به ظاهر نمی سازد:

«اعتقاد راسخ او به این که در تحصیل علم و کشف حقایق، باید تنها به مشاهده و تجربه متوسل شد را با مشرب روحانیت و علاقه به دیانت جمع کرده است. اصحاب عقل از این جهت اعتراض دارند که در جست و جوی حقیقت به اصول عقلی نمی گراید و اصحاب حس اعتراض می کنند که به مباحث فلسفه اولی و امور باطنی توجه دارد.»^{۷۸}

«در این اواخر، محققان بیش تر بر آن شدند که معلوم کردن جوهریت و تجرد و بقای نفس برای ما، یا اصلاً مقدور نمی باشد، یا اگر هم هست، امروز معلومات ما برای رسیدن به آن مقصود کافی نیست و بهتر آن است که در چگونگی آثار روحی و نفسانی مطالعه کنیم و در این مطالعات هم به شیوه علوم جدید یعنی مشاهده و تجربه برویم... چنانکه امروز روان شناسی از فنون مهم و بسیار قابل توجه می باشد و محور فلسفه واقع شده است، در عین این که از طبیعیات و علوم تحقیقی به شمار می رود و ضمناً واسطه انتقال از طبیعیات به الهیات نیز می شود، چنانکه در مورد ویلیام جیمز چنین شده است.»^{۷۹}

در این که چرا ویلیام جیمز، به مسائل مربوط به دین پرداخت و تلاش ورزید به گونه ای با فلسفه خود هماهنگ کند، به نظر می رسد این مسأله جنبه روانی دارد:

«پدر ویلیام جیمز احساس دینی عمیقی داشت، و لاجرم خود را در تعارض روانی بین برداشت علمی از جهان که به صورت برداشت ماشینی انگاری (مکانیستی) تفسیر می شد و اختیار بشر را منکر بود و برداشت دینی، که متضمن اعتقاد به خداوند و نیز اختیار انسان بود، می یافت.»^{۸۰}

از این روی، جیمز به مسائل دینی پرداخت و آن را با پراگماتیسم تفسیر کرد:

«تحلیل پراگماتیستی درباره عقاید دینی آشکار می‌کند که مسأله قبول یا عدم قبول عقاید دینی، باید به این نحو بازگردانده شود که کدام طرف تلقی و طرف تفکر بهتر به کار می‌آید و عملاً مؤثر است. اگر کسی بتواند مسأله اعتقاد را به طور غیر جزمی ملاحظه کند... می‌تواند دریابد که برای بعضی از مردم، برخی از معتقدات سودمند و مؤثر است؛ یعنی مجموعه معینی از عقاید وقتی پذیرفته شد، زندگی رضایت بخش تری فراهم می‌کند.»^{۸۱}

«اعتقاد به خدا، به انسان نیرو و به زندگانی معنی می‌بخشد. او این نکته را بویژه در بحرانی که در جوانی به آن گرفتار آمده بود، آزمود. تکیه بر اراده آزاد، ایمان به خدا و نیز عبارتهایی از انجیل بود که به او یاری رساند، تا از آن بحران به در آید و از مرگ به سوی زندگانی گام بردارد.»^{۸۲}

جیمز در واقع، بر این باور است:

«تصور خدا، گرچه مانند تصورات ریاضی واضح و روشن نیست؛ اما از این لحاظ که یک نظم ایده‌آلی را مطرح می‌سازد، و اعتقاد به آن سبب می‌شود که افراد امور دردناک را موقتی و جزئی تلقی کنند و تزلزل و جدائی را مطلق و نهایی فرض ننمایند، ارزش عملی در زندگی انسان دارد و از نظر روانی فرد را به سوی آرامش می‌برد. پس خدا توجیه پذیر است.»^{۸۳}

ویلیام جیمز، برای تجربه دینی، به گونه‌سومی از ادراک باور دارد و به آن رنگ علمی می‌زند؛ یعنی در کنار ادراک حسی (ظاهری) و ادراک باطنی (درونی) نوع سوم ر ادراک دینی می‌نامد.^{۸۴}

«جیمز از راه آثاری که در تجربه دینی از امور ماوراء طبیعی به دست

می آید، به وجود آنها قائل می شود. ساحتی غیر از جهان محسوس، باید واقعیت داشته باشد، چون آثاری از خود در این جهان دارد...
توان مندیهای ضمیر ناخودآگاه که خاستگاه بسیاری از تجربه های دینی است، موجب ارتباط با عالم روحانی می شود.^{۸۵}

جان دیوئی

«در حالی که ویلیام جیمز به حل پاره ای از مسائل فردی درباره اعتقاد پرداخت، نظریه جان دیوئی، بیش تر با مسائل وسیع تر اجتماعی که امریکا در پیشرفت و توسعه سریع خود در این قرن با آنها مواجه است، مربوط است.»^{۸۶}

در باب اهمیت جان دیوئی در فلسفه معاصر امریکا نوشته اند:

«شاید مؤثرترین و با نفوذترین متفکر امریکائی در ازمنه اخیر، دیوئی است. نظریه ای درباره شناسایی پرورانید که مبتنی بر معلوماتی بود که زیست شناسی و روان شناسی درباره امور انسانی به دست می داد و سپس کوشید تا این تصور و مفهوم را همچون راهنمایی در اداره و رهبری فعالیتهای عقلی انسان نسبت به مسائل اجتماعی معاصر به کار گیرد.»^{۸۷}

و ایتهد درباره نقش دیوئی می گوید:

«ما وسط دوره ای زندگی می کنیم که تحت نفوذ جان دیوئی قرار دارد.»^{۸۸}

برداشت دیوئی را از فلسفه پراگماتیسم، چنین نمایانده اند:

«دیوئی مذهب اصالت عمل را این گونه دنبال می کرد که بر حسب آن انسان ذاتاً موجودی است رودررو با مسائل و مشکلاتی که باید آنها را حل و فصل کند، و فکر وسیله ای است برای حل مسائل با عملی

آسان. موقعیت ما مسائل را ایجاد می کند و فکر به دنبال حل آنهاست. «^{۸۹}

فلسفه دیوئی را طبیعت انگاری نیز می گویند:

«این مذهب نزد دیوئی عقل را آن هم عقل متقارب به تجربه می شمارد و انسان را با وسائشش، عقل و علم در حل مشکلاتش قادر می داند و سیر تحول را با بعضی کامیابیهای هنری و معنوی و اخلاقی، همراه می انگارد. لذا طبیعت انگاری در این مذهب شایع تر است.»^{۹۰}

تلاش دیوئی برای به کار بردن روش تجربه در تمامی علوم است:

«دیوئی این پرسش را مطرح کرد که چه چیز در فعالیت‌های علمی (سه قرن اخیر اروپا) باعث این موقعیت شگفت آور و این نتایج عالی و عجیب شده، آیا چنین چیزی را می شود با موفقیتی مشابه بر سایر زمینه های انسانی هم منطبق کرد و در آنها به کار بست؟»^{۹۱}

در باب روش پیشینیان در علوم و فلسفه می نویسد:

«منطق ارسطویی اگر در زمان خودش کارساز بود، امروزه به یک نظریه منسجم پژوهش نیاز داریم که در سایر حوزه ها، «الگوی معتبر پژوهش تجربی و علمی را در علم» قابل استفاده سازد. این به معنای این حکم نیست که همه حوزه های پژوهش، باید به علوم فیزیکی تحویل یابد.»^{۹۲}

فلسفه از نظر دیوئی، علمی است که در حل مسائل زندگی دنیوی به ما کمک می کند:

«آنچه در این روزها مورد نیاز است، نوسازی فلسفه با توجه به مسائلی است که اکنون رویاروی ماست. در این راه، دیگر فلسفه موضوعی پیچیده و غامض نیست که در روابط و علائق مستقیم روزانه ما کم ارزش یا بی ارزش باشد، بلکه نیروی هدایت کننده ای است که در

توسعه فنون سودمند جدید به آدمی، در تلاش و کشمکشی که با محیط خود دارد، و در ساختن دنیایی بهتر، که در آن برخی از مسائل و مشکلاتی که اکنون رویاروی ماست و متدرجاً باید حل و فصل شود، مدد و یاری می‌کند. «^{۹۳}

«غایت اندیشیدن، نه تحصیل شناخت درباره جهان، بلکه احراز نظارت بر محیط پیرامون از سوی کسانی است که باید زندگی خود را در آن سپری نمایند. ... وظیفه فلسفه باید حل کشمکشها و اختلافات و سازگاری و متناسب ساختن ارزشهایی باشد که در جامعه مطرح می‌شود. «^{۹۴}

دیوئی در باب آموزش و پرورش معتقد است باید کاربردی شود: «وی، از آموزش و پرورش قبلی به دلیل انباشتن مطالب در ذهن دانش آموز، بدون کارایی آنها در عمل و در جامعه انتقاد می‌کرد. می‌گفت: باید اذهان ما برای برخورد با مسائل آینده آماده شود، تا این که از تجربه گذشته انباشته شود. «^{۹۵}

در باب ران دیوئی درباره فلسفه و مباحث آن از دولت، مثال می‌زند: «جهت سخن دیوئی در پی بی توجهی به آراء فلسفی است که با عمل بیگانه اند و آراء کلی که با تجربه عینی و زندگی بیگانه اند؛ مثلاً می‌گویند در گذشته از دولت و فرد به طور کلی سخن می‌گفتند، ولی آنچه نیاز است در باب این دولت ... است. «^{۹۶}

در باب این که ممکن است سؤال شود، چگونه این مباحث به فلسفه مربوط می‌شود، در حالی که مباحثی جزئی است، می‌گوید:

«ممکن است کسی بحث در باب دولت را که در آن دولت یک ذات ابدی دانسته شده، بی مورد بداند و در عین حال، احکام کلی مبتنی بر تأملاتش در باب دولتهای بالفعل صادر کند. «^{۹۷}

دیوئی نیز، بحث از خدا به عنوان موجود الهی فراطبیعی را بی مورد می‌داند، اما

تجربه دینی را امری صحیح و واقعی می شمارد:

«دیوئی اعتقادات و نهادهای دینی معین را رد می کند، اما صفت را

می پذیرد؛ یعنی ارزش دین را به عنوان کیفیتی از تجربه تأیید می کند.»^{۹۸}

این نوع دینداری را دینداری طبیعی می داند و راه خود را نه از راه دینداری، بلکه از

راه علوم و تعقل معرفی می کند:

«دیوئی اصولاً یک انسان مداراست و از نظر او، راه حرکت به سوی

آینده نه از طریق بینش دینی، بلکه از طریق علم تجربی، تعقل و

آموزش و پرورش است.»^{۹۹}

قوه فلسفه دیوئی در چیست؟

«دیوئی فلسفه را از عرش به فرش آورد و کوشید ربط فلسفه را با مسائل

عینی، اعم از اخلاقی یا اجتماعی و آموزشی نشان دهد.»^{۱۰۰}

شیلر

بد نیست به یکی از فلاسفه پراگماتیست اشاره کنیم که مکتب خود را انسان گرایی

می نامید؛ یعنی شیلر انگلیسی:

«شیلر گفته پروتاکوراس را: «انسان معیار همه چیز است» شعار خود

ساخت و بیش تر از آن می گوید انسان نه تنها معیار، بلکه درست

آفریننده واقعیت است.»^{۱۰۱}

وی تمامی آراء و فلسفه ها را سرچشمه گرفته از آرزوهای صاحبان آن می داند:

«هیچ امری به نفسه و مستقل از انسان و تمنیاتش حقیقی نیست و

حقیقت، امری است بشری، و مطلقاً و اساساً تابع حیات و حوائج

اوست و به وسیله ما ساخته شده و مربوط است به تجربه ما و در طی

بسط و گسترش معرفت انسانی، آنچه را که ما «واقعی» و «مطلق» و

«متعالی» می نامیم، به وجود آورده است.»^{۱۰۲}

باید درباره این نظر شیلر گفت :

«[هر چند] انسان طبعاً متمایل است که خود را مقیاس همه اشیا بداند و در این که هر نظام فلسفی مظهر تمنیات و خصوصیات صاحب آن نظام است، تردیدی نیست، ولیکن متعالی مابعدالطبیعه، یا به طور عام، هر انسانی، خواستار این است که از واقع برای خود تصویری غیر شخصی به وجود آورد و فقط این امر است که حقیقت نامیده می شود.»^{۱۰۳}

کارکردگرایی در غرب (از جمله نسبت به دین)

امروزه، در غرب، به دین، به عنوان امری که باید در عرصه زندگی عملی و اجتماعی ما انسانها فایده داشته باشد، می نگرند، و آن بخشهای به ظاهر، تنها تئوریک دین را کنار گذاشته اند و می خواهند بدانند دین در زندگی انسان دیندار چه ارمغانی دارد که در زندگی انسان غیر دیندار، آن را ندارد، (انتظارات بشر از دین) از این روی، دفاع از دین، از سوی متکلمان جدید، جدا و ناسان از دفاعی است که از دین در گذشته می شد.

عمدتاً دو گونه دفاع از دین ممکن است :

۱. دفاع نظری : که ثابت می شود مثلاً قضیه خدا وجود دارد، حق است. کتب کلامی ما این گونه استدلال می کنند که جمله مذکور حق است، چون مطابق با واقع است.

۲. دفاع پراگماتیستی : در این شیوه به جای آن که اثبات کنیم فلان گزاره حق و مطابق با واقع است، نشان می دهیم که اعتقاد به این جمله، آثار مثبتی در زندگی انسان دارد؛ مثلاً، در این مورد که «من جاء بالحسنة فله عشر امثالها» یا «فمن يعمل مثقال ذرة خیراً ایره» یک بار بحث می کنیم که جمله راست و مطابق با واقع است، این نوع دفاع، نظری و استصوابی است و گاهی بررسی می کنیم که آیا انسانهای معتقد به این جمله، بهتر زندگی می کنند، یا آنها که به این دو جمله اعتقاد

ندارند؟ یعنی آثار فردی و اجتماعی اعتقاد به این دو جمله را بررسی می‌کنیم. اگر نتیجه این شد که انسان معتقد به این جمله، بهتر از انسان غیر معتقد زندگی می‌کند، در این صورت از این جمله یک دفاع عملی شده است... اما در این صورت ثابت نشده مطابق با واقع بودن، بلکه فقط آثار مثبت داشتن آن ثابت شده است. «^{۱۰۴}

«اندیشه عصر جدید، دید پراگماتیستی دارد و به هر چیز به عنوان این که برای من چه نفعی دارد می‌نگرد. انسان جدید، به هر چیز بدون هر گونه ارتباط ایده‌های فوق‌زمینی، به نحو سکولار می‌نگرد. یکی از متفکرین می‌گوید مشخصه اصلی این جامعه سکولار که تجربه جدید به جای تجربه قبلی نشسته، پراگماتیسم است. به این معنی که هر سؤالی برای انسانهای این جامعه پیدا می‌شود، تلاش می‌کند تا حدی که ممکن است آن را همان گونه که هست فرموله کرده و بدون این که تحت تأثیر تحریکات دینی یا متافیزیکی قرار گیرد، به خود آن مسأله نگاه کند و آن را تحلیل کند.

... یکی از فلاسفه غربی سه دوره اگوست کتی را به گونه دیگر تقسیم کرده است. به این صورت که: در دوره اول، تفکر انسان اسطوره‌ای است. در مرحله دوم، تفکر انسان انتولوژیک (هستی‌شناسانه) است. در دوره سوم فونکسیونال (کارکردی) است. در دوره اول، انسان جهان را با جولانگاه و نمایشگاه و میدان نیروهای غیر این جهانی می‌بیند. در دوره دوم، انسان هستی را مطالعه می‌کند. در این دوره، سؤال از ماهیتها و چیستیهاست. انسان می‌پرسد خدا چیست. در واقع از قبل اشیاء را نوعی دسته‌بندی کرده که این گونه از ماهیت آنها می‌پرسد، اما در دوره جدید، انسان از کارکردها می‌پرسد، از ارتباطات سؤال می‌کند، از تأثیر و تأثرها سؤال می‌کند، حتی در

نظر قرآن درباره تلازم «مفید» و «حقیقت» در امور کلی آیه ای در سوره مبارکه رعد است که می فرماید: هرچه حقیقت است، مفید هم هست. در آن جا قرآن مثلی می زند (آیه ۷ سوره رعد) می فرماید: هنگامی که باران می آید و سیل جاری می شود، کف روی آب هم به تبع آن روان می شود، اما این آب است که می ماند و به زمینها فرو می رود و کف آب از بین می رود و باطل هم چنین است، نمی ماند و آنچه مفید است حق است که ماندگار است، چنانکه آب در زمین می ماند.



مقولات دینی هم تفکر کارکردی دارد. دوره جدید به تعبیر بعضی از اندیشمندان غربی، مطابق با سه دوره اگوست کنت است، که دوره علمی است. ویژگی دوره علمی آن، کارکردی بودن است. در دوره فلسفی، سوال از اشیاء و از چیستی آنها بود. در واقع قندان برای من است و ارتباطی با من ندارد، ولی در دوره علمی سوال از کیستی است. خدا کیست؟ یعنی چه مشخصاتی دارد، در ارتباط با ما چه نقشی دارد. دیگری بودن بین من و قندان حاصل نمی شود. دیگری بودن در شخصی است که او را دیگری و من را من می کند. خدا کیست؟ یعنی با ما غریبه است و کارکردی نمی یابد. تصور امروزی از خدا، تصور شخصی از خداست، شخصی که سخن می گوید، شخصی که خطاب می کند، شخصی که ارتباط برقرار می کند، ولی در تفکر فلسفی، حقیقت عبارت است از خود هستی (خدا)... در فلسفه های انتولوژیک، شما اگر موجود بودن را احراز کنید، در واقع

حقیقت را به دست آورده‌اید، اما در تفکر کارکردی، تفکر از وجود جدا شده است. در دوره هستی‌شناسی سیستم تفکر از وجود معین می‌شد، وجود خودش را بر انسان تحمیل می‌کرد، چون وقتی حقیقت برابر با هستی است، تکلیف روشن است... اما در تفکر کارکردی، تفکر از وجود جدا شده است (و این از دکارت شروع شده که) لزوماً حقیقت را در وجود نمی‌جویند... در این نحوه اندیشیدن کارکردی که از دکارت آغاز شده، تفکر از وجود جدا شده و حقیقت را از وجود نمی‌جویند، بلکه حقیقت‌های متکثر پیدا شده، وقتی حقیقت در وجود و مساوی با آن است، یک حقیقت بیش‌تر نیست و بین وجود و عدم فاصله نیست، اما امروزه حقایق متعددند. امروزه وقتی از کارکرد صحبت می‌کنید، سؤال از این است که فلسفه چه کارکردی دارد، هنر چه کارکردی دارد... طبعاً نیازی که علم بر طرف می‌کند، غیر از نیازی است که فلسفه بر طرف می‌کند، نگاه کارکردی غرب به گونه‌ای است که به هر چیز می‌نگرد، نگاهش این است که این دارد چه کار می‌کند، علم، هنر، دین... همه در عرض همند. در این جا انسان انتخاب می‌کند، وقتی هر کدام کارکردی متفاوت دارد، کسی به انسان نمی‌گوید: جهت‌گیری‌ات را با دین، یا فلسفه... معین کن. «۱۰۵»

«امروزه، سخن گفتن از خدا، حتی توسط متألّهان دینی، به عنوان موجودی فوق‌طبیعی صورت نمی‌گیرد. کسانی که می‌خواهند مطالب دینی عنوان کنند، برایشان مسأله اصلی سکوت در این مسائل است و در موارد ضرورت، هر گاه مثلاً از کلمه خدا صحبت می‌کنند، با اعمالی به صلح و عدالت، دعوت می‌کنند، یعنی غیر مستقیم صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، متألّه باید بیش‌تر از عدالت و صلح سخن بگوید و یا یک نهاد دینی، بیش‌تر باید به صلح و عدالت و مقتضیات آن

بپردازد، بعد بگوید: مثلاً، خدا این را می خواهد... اما این که بنشینند با تحلیل مفاهیم و برهانها و تفسیر متون مقدس در حول مسأله خدا، الهیات بسازد، با این زبان نباید حرف زد؛ مثلاً مؤسسات خیریه می آیند کمک می کنند، بعد می گویند این را خدا می خواهد. ۱۰۶

اگر این اندیشه کارکردی به دین را در غرب، با تفکر اسلامی نسبت به دین بسنجیم، در می یابیم: در تفکر اسلامی، نه تنها همه اش از انتظار بشر از دین و کارکردی که دین در زندگی ما و برای ما دارد سخن گفته می شود، ۱۰۷ بلکه هنگام عبادت خدا در نماز، خدا را عبادت می کنیم، چون خدا شایسته پرستش است، نه این که عبادت کنیم تا سودی ببریم. در واقع، عبادت در مرحله کمال و تمامش برای خداست، نه این که خدا سودی ببرد، چرا که خدا بی نیاز است، بلکه چون ما به کمال خودمان می رسیم؛ چرا که در اسلام کمال انسان، تنها به برآوردن نیازهای مادی او نیست، بلکه انسان دارای روحی است که تنها با پیوند و بستگی اش با خدا به کمال می رسد، آن هم نه از دید الهیات جدید غرب که عمل و زندگی، ملاک حقیقت در نظر گرفته می شود (چنانکه شرح آن گذشت). دید غرب به مسائل نظری الهیات امروزه این گونه است:

«امروزه اگر فیلسوفی غربی آثار ملا صدرا... را بخواند... مطالب و دلایل فلاسفه ما در گوش دل مردم زمان چندان اثر نمی کند، نه این که اهمیت آن دلایل انکار شود، بلکه چه بسا بگویند که این دلایل به قصد اثبات چیزی گفته شده است که اثبات کردنی نیست و دست عقل به آن نمی رسد، یا با پرستش عصر مناسبت ندارد. ۱۰۸»

امروزه بحث از خدا به گونه حقیقی مطرح نمی شود، بلکه به گونه نمادین و سمبلیک است.

تبلیخ از متکلمان عصر جدید، بر این باور است: «خدا در الهیات جدید، اساس و پایه هستی است، اما توصیف و تعریف آن برای انسان غیر ممکن است، اما نمی شود درباره آن سکوت کرد،

چون وجود داشتن اظهارشدگی می‌طلبد و ما درباره خدا حرف می‌زنیم، اما به صورت سمبلیک. ما با مفاهیمی از خدا حرف می‌زنیم که به جهان و زندگی خود ما مربوط است. ما نمی‌توانیم خدا را توصیف کنیم؛ مثلاً اگر می‌گوییم خدا خالق است، محبت دارد، خدا واقعاً این طور نیست، نه این که خدا محبت ندارد، بلکه خدا در تیررس تعبیرات ما نیست، تعبیرات ما نمادین است، فقط اشاره می‌کنیم.

تیلیخ می‌افزاید: خدا عبارت است از واقعیتی که با بودنش با ما، ما را در آزادی محدودمان شجاعت بودن می‌بخشد، چون به نظری، انسان عبارت است از آزادی محدود. «^{۱۰۹}

» به هر حال، دیدگاه پراگماتیستی درباره دین، این گونه است که معتقد است که دین را باید اصولاً بر حسب فعالیت فهمید و توجیه آن (اگر توجیهی داشته باشد) باید عملی باشد نه نظری. «^{۱۱۰}

در عین حال برخی از این فیلسوفان به خلاف ناسازگاری که با تعقل‌گرایی دارند، چنین پژوهشهایی را درباره خدا و واقعیت‌نمایی که به اعتقاد آنها با اصول تجربه‌گرایانه ایشان سازگارند، مجاز شمرده‌اند.

بررسی نقد پراگماتیسم

از مسائل و شاید محوری‌ترین مسأله پراگماتیسم، مسأله حقیقت و معنای آن و معیار حقیقی بودن است. آنچه وجه برجستگی پراگماتیسم است، همین مسأله است که جای بررسی دارد.

«قدم، حقیقت را عبارت از مطابقت با واقع و نفس‌الامری می‌دانستند. مشکل قدم در این تعریف از حقیقت نبود (چرا که همه در آن هم‌رأی بودند) در این بود که در انواع قضیه کدام یک جاری است؟ مثلاً در ریاضیات جاری نیست، یا در تجربه جاری است ...»

امروزه در خود تعریف مناقشه ورد و ایراد شده و مثلاً پراگماتیستها و پوزیتیویستها آن را نمی پذیرند. و پراگماتیستها می گویند: حقیقت آن چیزی است که مفید فایده باشد. از دلایل رد این تعریف قدیمی، توسط علمای امروزی غرب، این است که:

۱. این تعریف در باب ریاضیات جاری نیست، چون ریاضیات در واقعیت مصداقی ندارد.

۲. این تعریف در مورد قضایای تاریخی نیز صدق نمی کند، چون واقعیت تاریخی معدوم شده.

۳. بعضی گفته اند: در امور تجربی هم نمی توانیم از حق سخن بگوییم، این صور در ذهن، عین آن در واقعیت نیست.

۴. مسأله تکامل علوم نیز، باعث شک در این ملاک شده، ما می بینیم که یک نظریه علمی در یک زمان صحیح است و در زمان بعد نادرست تلقی می شود.... معنی ندارد که هم آن نظریه مطابق با واقع بوده باشد و هم این نظریه؛ لذا پراگماتیستها گفتند: آن نظریه در زمان خود مفید بوده و این یکی در این زمان مفید است. «۱۱۱»

در باب این که چرا شماری امروزه، تعریف حقیقت را در نظر پیشینیان تغییر داده اند، همان نمونه اشکالها بوده که حقیقت از معنای صدق، صحیح بودن «مطابق با واقع بودن» به کارایی در عمل داشتن... دگرگون یافته است. اگر این تعریفهای جدید را از حقیقت، جدی بگیریم نتیجه اش به این جا می انجامد که اصلاً آیا حقیقتی هست؟ در این جا، اجمالی از آرای را که در غرب، به شک در توانایی درک و فهم حقیقت می انجامد، بیان می کنیم و سپس به بررسی این مطلب می پردازیم که آیا می توان گفت حقیقتی هست یا خیر؟

«جمعی از دانشمندان، معتقدند: قدرت قضاوت فکری بشر فقط در حد «فنونها» یعنی ظواهر طبیعت و تعیین روابط آنهاست که قابل

تجربه‌اند و تحقیق درباره‌کنه امور و ماوراء ظواهر طبیعت، چه طبیعی و چه ماوراء طبیعت، از دسترس قضاوت فکری بشر خارج است.

۱. حسیون معتقدند: در عقل جز آنچه به حس درآمده باشد، چیزی

موجود نیست و فلسفه، چون مسائل وی از حدود ظواهر طبیعت

بیرون است، از حدود امکان بررسی بشر خارج است (فقط علو

طبیعی... واقعی‌اند). از حسیون اگوست کنت به این نظر قائل بود و ا

عقلیون کانت به آن معتقد شد. از نظر اگوست کنت، در دوره سوم بشر

پدیده‌ها را با علل واقعی و عقلی بررسی نمی‌کند، بلکه فقط به تعبیر

روابط و مناسبات اشیاء محسوس می‌پردازد. کانت نیز با این که با

معانی فطری ذاتی عقل قائل است، منکر فلسفه است... .

منکرین فلسفه از دو راه استدلال بر رد فلسفه می‌کنند، تا در واقع،

توانایی عقل را در ادراک حقیقت رد کنند:

۱. از راه علم النفس: یعنی از راه این که مواد و عناصر اولیه ذهنی

بشر، برای حل آن مسائل وافی نیست، زیرا عناصر اولیه ذهن بشر،

منحصر است به صور حسیه و عقل کاری جز تصرف در آن صور حسیه

نمی‌تواند انجام دهد.

۲. از راه منطقی: هر نظریه و فرضیه‌ای که تحت آزمایش عملی در

نیاید، قابل اعتماد و اطمینان نیست و مسائل فلسفه تعقلی قابل آزمایش

عملی نیست؛ زیرا مثلاً نمی‌توان آزمایش کرد که آیا وجود اصیل است

یا ماهیت؟»^{۱۱۲}

شک در توانایی عقل در فهم و درک حقیقت، شک در ادراکات دیگر، از جمله شک

در ادراک حسی را به دنبال دارد؛ از این روی، در این جا، جای بحث هست که:

«آیا اصولاً حقیقتی هست؟ مسلماً همه این را می‌پذیرند، حتی شکاک،

حتی وقوع خطا دلیل بر این است که ما چیزهایی را به عنوان حقیقت

مسلم، پذیرفته ایم و آنها برای ما معیار هستند؛ معیار تشخیص حقیقت از خطا، از برخی بدیهیات مسلم که بگذریم، بقیه شناختها باید بررسی شود و وسیله شناخت حقیقی بودن چیزی، منطق است.

۳. آیا حقیقت موقت است، یا دائمی؟ محققین در قدیم معتقد بودند

که: حقایق دائمی اند. (همچون بوعلی در منطق شفا) دانشمندان جدید

گمان کرده اند که: مقصود این بوده که موضوع یک فکر حقیقی و

مطابق با واقع، یک امر ثابت و جاویدان باشد و لذا ایراد کرده و

گفته اند: قدما به دلیل این که به اصل تغییر در طبیعت توجه

نداشته اند... پس باید با توجه به اصل تغییر در طبیعت گفت: حقایق

موقت اند، نه دائمی. متوجه نشده اند که حتی خود واقع هم در جایی

موقتی است (ماده) و در جایی دائمی است (جریان حرکت...). اما آیا

مطابقت با واقع، موقتی است یا دائمی؟ جواب این است که موقتی

نیست، چون اگر واقعیت متغیر را در یک زمان خاص در نظر بگیریم،

علم به آن دائمی است؛ مثلاً تاریخ ساسانی (که علم به آن تغییر

نمی کند، گرچه آن واقعیت متغیری بود)، چون آنچه مقید به زمان

است، واقعیت خارجی است، نه علم ما به آن، یا علم ما به ریاضیات

و طبیعیات... قدما که صحبت از دائمی بودن حقیقت می کردند، این

نوع از دوام را می گفتند: پس یک مفهوم ذهنی، یا اصلاً حقیقت نیست

و دروغ است و یا اگر حقیقی است، همیشه حقیقی و مطابق با واقع

است.

اما سه نکته هست:

۱. این دائمی بودن حقیقت، در مورد علوم حقیقی، مثل فلسفه،

ریاضیات... است و علوم اعتباری مثل علوم اجتماعی، سیاسی چنین

شرطی ندارند.

۲. بحث دوام و موقت بودن حقایق، مربوط به حقایق یقینی است، نه حقایق احتمالی. علوم تجربی وابسته به تجارب گذشته اند و اگر تجارب جدید آن را رد کند، باطل می شوند. لذا موقتی اند.

۳. ملاک توافق جمعی برای حقیقت و سایر ملاکها، می تواند موقتی باشد. ۱۱۳

در منطق جدید، معیار شناخت دگرسان شده و معیار، عمل است:

«معیار شناخت؛ یعنی به چه دلیل و از کجا یک چیز شناخت حقیقی است و صحیح است و یک چیز غلط است. معیار شناخت در منطق ارسطویی (قیاس) خود شناخت، یعنی برای این که بشناسیم یک شناخت حقیقی است، دلیل می خواهیم و آن دلیل هم دلیل می خواهد و همین طور، تا این که به شناختی می رسیم که خود معیار است و آن بدیهیاتند. پس خود شناخت، معیار شناخت است.

از زمان فرانسیس بیکن به این طرف، منطق جدیدی مطرح شده و می گوید: (در مقابل منطق ارسطو) معیار شناخت صحیح (تا حدودی شناخت است، اما) در نهایت عمل است، در عمل است که می توان

کسانی که موفقیت در عمل را ملاک حقانیت می گیرند، باید وقتی معاویه مثلاً بر علی (ع) پیروز

شد، معاویه را بر حق بدانند، چنانکه گفتند؛ اما علی (ع) این گونه تفسیر

می کند: ایشان می فرماید: شما طرفداران من (طرفداران حق با وجود

وعده ای که قرآن بر نصرت مؤمنین داده) شکست خواهید خورد، چون

این جا مسأله حقانیت مکتب معاویه پیروز نشد، بلکه مربوط به روحیه شما

می شود: «باجتماعهم علی باطلهم و تفرقکم عن حقکم» (خطبه ۲۴)؛ شما در حق

خودتان وحدت ندارید و آنها در باطلشان وحدت دارند، شما اسماً دنبال مکتب علی (ع) هستید و

عملاً نیستید.



شناخت صحیح را از شناخت ناصحیح باز شناخت . پس تفاوت منطق ارسطویی (قیاس) و منطق جدید، در اهمیت ندادن منطق قدیم به تجربه و اهمیت دادن منطق جدید به تجربه نیست، چنانکه گفتیم در معیار شناخت است . گو این که ارسطو، بسیار به تجربه بها می داد . از زمان بیکن گفتند : شناخت نظری و بدیهی نداریم . همه شناختها نظری و نامعلوم اند، و تنها راه این که شناخت صحیح را از غلط بشناسیم، عمل است . لذا عمل از نظر معیار بودن ، ارزش فوق العاده یافت . اما چگونه به این مطلب انجامید؟

آنها گفتند: برای صحت و سقم یک نظریه و اندیشه ، ابتدا استقراء است و با مشاهده یک تئوری به ذهن ما خطور می کند، آن گاه آن تئوری را در عمل امتحان می کنیم و اگر در عمل ، خلاف آن از آب در نیامد، آن را می پذیریم و اگر در عمل امتحانش را خوب پس داد می پذیریم . مثل راه های بر طرف شدن ترافیک . مشکلی که این نظریه پیدا کرد، در عقاید مذهبی بود . این که خدا هست، روح هست ... با این معیار جدید نمی توان صحیح بودن آن را سنجید، پس آن را انکار می کنیم؛ اما با معیار قدیم می توان آنها را پذیرفت؛ زیرا در نهایت با دلایلی آن را ثابت می کنیم، تا به بدیهیات می رسیم .

عده ای در غرب منصفانه تر برخورد کردند و گفتند که : تنها معیار شناخت عمل است ، اما آن جا که شناختهایی از نوع مذهبی ... داریم، چون نمی توانیم در عمل بفهمیم درست است یا نادرست ، می گوئیم «نمی دانیم» ، اما آن عده گفتند دروغ است ، چون در عمل و امتحان آن ثابت نمی شود .^{۱۱۴}

در واقع حق و نافع بودن دو تا است :

اعلماء قدیم ما ، میان حق و نافع تفکیک می کردند و می گفتند : حق

بودن، یعنی مطابق با واقع بودن - فی حد ذاته - یک مسأله است و نافع و مفید بودن، مسأله دیگری است. حال این دو، تلازم دارد یا نه، بحث دیگری است. ممکن است اندیشه‌ای غلط باشد، ولی همان اندیشه غلط، به حال بشر مفید باشد؛ مثلاً پدر بیمار پیری، پسری جوان دارد به خارج برای تحصیل رفته، اگر خبر فوت پسر را به پدر بگویند، حقیقت است، اما مضر است. و اگر بگویند حال او خوب است، مفید است، اما حقیقت نیست... اگر در مسائل کلی، حق بودن و مفید بودن دو مسأله اند که از یکدیگر تفکیک نمی‌پذیرند، اما در مسائل جزئی حق بودن و مفید بودن منفک می‌شوند، چنانکه نجات دادن کسی مفید است و شاید حقیقت نباشد؛ مثلاً کسی را پادشاه شکنجه می‌داد، آن شخص به پادشاه ناسزا گفت. شاه اگر می‌شنید حکم قتل او مسلم بود، پادشاه از وزیر خود پرسید او چه گفت، وزیر گفت:

والعافین عن الناس، در حالی که حقیقت نبود اما مفید بود. «۱۱۵»

پل فولکیه بر پراگماتیسم انتقادهایش را این گونه بیان می‌کند:

«بهترین تعبیر حقیقت، در کشف تواناییهای بالقوه آدمی و بالفعل ساختن آنهاست.»

۱. در این نظریه، حقیقت فقط به وسیله الفاظ «موفقیت» و «مفید» تعریف شده است که مبهم بیان شده؛ چه این که موفقیت و مطلوب امیال یک راهزن چیزی است و مطلوب یک خیرخواه چیزی دیگر، اما این که کدام دسته از تمایلات را می‌توان حقیقت دانست، جوابی ندارد.

۲. یک حکم، قبل از این که درباره صحت آن بررسی و تحقیق کنیم و یا تصحیح کنیم، یا حق است یا باطل، مثلاً این که الآن در پکن باران می‌آید قبل از تحقیق، یا حق است یا باطل.

۳. نظریه صلاح عملی رافع خود است، زیرا قول این که هر حقیقتی مفید است، مستلزم این است که حداقل یک قضیه مطلقاً حقیقی است و قول این که حقیقت نظری و کلی وجود ندارد و تماماً حقایق علمی و شخصی اند. خود قضیه ای را پذیرفته که به عنوان حقیقت نظری و کلی درآمده است. ۱۱۶

اگر ملاك حقیقی بودن، مفید بودن باشد، در واقع، به امری غیر منطقی، باور پیدا کرده ایم، چون:

«اگر در مورد تصور مفید بودن و تصور نتیجه بخواهیم بینیم که این مفید بودن و این نتایج در چه جهتی است، می بینیم برای این که دچار تسلسل نشویم، باید این نتایج نسبت به امری که خود فی نفسه خوب و خیر است، سنجیده شود، والا اگر چیزی را خوب بدانیم برای این که نتیجه آن خوب است، همین طور... پس همان طور که ارسطو گفته، بایستی در جایی توقف کرد. نظریه ای که در آن مرجع حقیقت و نتایج تصور دانسته شده است، خوب مخرب خود است؛ زیرا باید هم این نتایج را شناخت و هم دانست که این نتایج خوب است و هم دانست لفظ خوب چه معنی می دهد و به این نحو، حکم راجع به نتایج به سه نحو مشتمل بر تصور حقیقت است و تعریف حقیقت به آن، خلاف منطوق است. ۱۱۷»

بر ادلی نیز، بر اصالت عمل انتقادهایی دارد، می گوید:

«حتی اگر گفته هیوم را در عقل، که چیزی بیش از خادم امیال نیست، بپذیریم، مذهب اصالت علم نادرست است؛ زیرا یکی از ژرف ترین امیال انسان متمدن، حس کنجکاوی و آرزوی نیل به حقیقت داشتن به قصد خود آن است. ۱۱۸»

استاد مطهری در باب نظر پراگماتیسم درباره حقیقت، مسأله را از این دید بررسی می کند که آیا عمل را معیار حقیقت بدانیم صحیح است، یا کلید حقیقت؟

«مسأله این که عمل کلید اندیشه است، حرف درستی است، اما معنایش این نیست که کلید منحصر است که معنایش این باشد (که عمل در همه جا معیار اندیشه است) ... عده‌ای معتقدند که اصلاً معیار درستی و نادرستی اندیشه انسان فقط و فقط عمل است؛ مثلاً می‌گویند: تو که می‌گویی فلان کس رفیق خودش را آدم خوبی می‌دانت، بعد که با او سفر کرد، عقیده‌اش عوض شد و گفت آدم بدی بوده، مگر غیر از این است که تجربه و عمل به او ثابت کرد. پس با عمل است که انسان می‌تواند اندیشه خود را محک بزند که درست است یا خیر.

ولی بسیاری از مسائل، قابل محک نیست، حال آن که حقیقت است و از هر حقیقتی برای انسان روشن‌تر؛ مثلاً دور محال است ... اینها علم محض اند و قابل تجربه عملی شدن نیست. مارکسیسم بسیار بر عمل تاکید دارد، اسلام تنها معیار برای صحت اندیشه را عمل نمی‌داند.

... آیا عمل کلید شناخت است؟ بله ... «اخر جکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئاً و جعل لکم السمع» دلیل آن است، اما منحصرأ کلید شناخت نیست. عمل یعنی احساس، یعنی استقراء و مشاهده مقدمه و مرحله آغازین شناخت است، پس از آن باید ذهن به تفکر و تعقل پردازد، و اگر مثال بزنیم ساختمان‌سازی را که کلید اول آن عمل است و اتاقهای آن کلیدهای دیگر هم دارد. در این جا هم، راه‌های شناخت مختلف است ...

عمده اشکالات بر منطق عمل:

الف. به فرض صحت معیار عمل (برای حقیقت) همیشه نمی‌توان از آن استفاده کرد. مثل دور محال است که اصلاً تحقق آن غیر ممکن است و نظری صرف است.

ب. منطق عملی، دست کم، یک شناخت خود معیار و بدیهی را می پذیرند، وقتی یک چیز، مثلاً قضیه آب در صد درجه جوش می آید، در عمل بسنجیم، درستی آن معلوم می شود، اما این که از کجا می دانی که در تطابق، فرضیه درست است، می گوید: بدیهی است. به عبارت دیگر، این که «عمل معیار شناخت است» خود بدیهی است و شناخت خود معیار.

ج. در این گفته: «معیار عمل است» خود جزو منطق ارسطویی است. راسل می گوید: «اگر شناخت درست باشد، در عمل نتیجه می دهد» صحیح است، اما نمی توان گفت: «اگر در عمل نتیجه داده، شناخت درست است»، چون درست است که «اگر این شیء گردو باشد، گرد است»، اما غلط است «اگر این شیء گرد باشد، گردوست».

راسل می گوید: هر چه که در عمل نتیجه داد که صحیح نمی شود، مثل فرضیه بطلمیوس که در عمل نتیجه می داد، ولی صحیح نبود، پس نباید گفت: «فرضیه درست است، چون که در عمل نتیجه داده است». چه بسا نظریات دیگری هم در میان باشد، که مطرح نشده و در عمل نتیجه بدهد، از کجا معلوم که نباشد. چه این که زمین را مرکز و خورشید را به دور آن در گردش بدانیم و چه بالعکس، در هر حال، می توان خسوف را پیش بینی کرد. مثال دیگر، طب دیگر بر اساس عناصر چهارگانه و طبایع چهارگانه (رطوبت، ییوست، حرارت و برودت) بود و بیماریها مداوا می شدند. حتی در برخی بیماریها مثل دیفتری، معالجه قدیم بهتر است، پس چنین نیست که اگر فرضیه ای در عمل نتیجه داده، درست است، اما اگر فرضیه درست بود در عمل نتیجه هم می دهد، البته عمومیت ندارد.

د. این گفته «عمل معیار اندیشه است»، را باید بر مبنای خود اصالت

عملی ها، با عمل بسنجیم که چنین نیست و لذا رد می شود. ۱۱۹
استاد مطهری، در ادامه این بحث، معیار عمل برای حقیقت را از نظر قرآن و
نهج البلاغه بیان می کند:

«نظر قرآن درباره تلازم «مفید» و «حقیقت» در امور کلی آیه ای در سوره
مبارکه رعد است که می فرماید: هر چه حقیقت است، مفید هم هست.
در آن جا قرآن مثلی می زند (آیه ۷ سوره رعد) می فرماید: هنگامی که باران
می آید و سیل جاری می شود، کف روی آب هم به تبع آن روان می شود،
اما این آب است که می ماند و به زمینها فرو می رود و کف آب از بین
می رود و باطل هم چنین است، نمی ماند و آنچه مفید است حق است که
ماندگار است، چنانکه آب در زمین می ماند. ۱۲۰»

و نیز در این باب، از نهج البلاغه و ... مثال می آورد: *انما الحق بالحق*
«کسانی که موفقیت در عمل را ملاک حقانیت می گیرند، باید وقتی
معاویه مثلاً بر علی (ع) پیروز شد، معاویه را بر حق بدانند، چنانکه
گفتند؛ اما علی (ع) این گونه تفسیر می کند: ایشان می فرماید: شما
طرفداران من (طرفداران حق با وجود وعده ای که قرآن بر نصرت
مؤمنین داده) شکست خواهید خورد، چون این جا مسأله حقانیت
مکتب معاویه پیروز نشد، بلکه مربوط به روحیه شما
می شود: «باجتماعهم علی باطلهم و تفرقکم عن حقکم» (خطبه ۲۴)؛
شما در حق خودتان وحدت ندارید و آنها در باطلشان وحدت دارند،
شما اسماً دنبال مکتب علی (ع) هستید و عملاً نیستید.

... مثال دیگر: مسیحی ها می گویند: دین مسیحیت و دین اسلام را
باید از ثمره اش شناخت، ثمره و میوه اسلام عقب ماندگی است و
کشورهای مسیحی پیشرفته. جواب این در صورتی درست است که در
کشورهای اسلامی تمام اسلام پیاده شده باشد و در کشورهای مسیحی

نیز تمام مسیحیت . به قول شیخ عبده : در صورتی این درست است که میوه‌ای که داریم از اسلام باشد، در حالی که چنین نیست و تا قرن ششم هجری پیشرفت اسلام بود و بعد مسیحی‌ها، با تماسهایی که با مسلمانان گرفتند، پیشرفت کردند. ۱۲۱

پاسخ پراگماتیستها درباره این اشکال که اگر ملاک حقیقت عمل باشد، دزد هم کار خود را حق می‌داند، چون مفید برای اوست، می‌گویند: «علاوه بر نتایج مستقیم، باید آثار واپسین را هم مدنظر داشت».

کنایه از این که دزدی، گرچه به گونه مستقیم به حال دزد مفید است، برای جامعه زیانبار است. منتقدان در جواب می‌گویند: چقدر باید منتظر ماند، تا دستاوردهای آن دیده شود.

اشکال دیگر بر پراگماتیستها: آنچه به کار می‌آید؛ یعنی چه؟ برای من؟ برای جامعه؟ برای انسانیت؟ ما به طرح و مبنای اخلاقی نیازمندیم تا بگوییم فلان عقیده خوب است یا بد. به کار می‌آید، مبهم است. پراگماتیسم: خوب همان است که به کار آید.

اشکال دیگر: اگر ملاکِ بازشناخت، خشنودی افراد باشد، ممکن است شماری از این عقیده که ماه از پنیر درست شده لذت ببرند، حال آن که حقیقت ندارد. به هر حال نقد گران و خرده‌گیران بر این باورند که اصالت عملی‌ها، مسائل انسانی و واکنشها و احساسها را که بیش‌تر در چگونگی برداشت ما از اندیشه‌های گوناگون نهفته است، با قدر و اعتبار خود، اندیشه‌های مثبت می‌سازند و در جواب پراگماتیستها، هیچ ملاک دیگری جز فایده‌دهی به انسان وجود ندارد.

در پایان، یادآور می‌شود، بایسته است جهت‌های مثبت پراگماتیسم هم گفته شود؛ چه این که انکارناپذیر است که در فلسفه‌های حیات و عمل، گزاره‌های درخوری وجود دارند که ما را از عرش به فرش می‌آورند، ما را متوجه حقایق تجربی می‌کنند و از کارآمدی نظریه، سخن به میان می‌آورند.

پی نوشتها:

۱. فلسفه عمومی، پل فولکیه، مهدوی/ ۳۵۷.
۲. فلسفه معاصر اروپائی، بوخنسکی، دکتر شرف/ ۱۲۳.
۳. فلسفه عمومی، پل فولکیه، مهدوی/ ۳۵۷.
۴. تفکر دینی در قرن بیستم، مک کوایری، شعاعی و رضایی/ ۳۴۷، دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. همان.
۶. کلیات فلسفه، پاپکین و استرول، مجتبی/ ۳۹۰.
۷. همان/ ۳۸۷.
۸. فلسفه معاصر اروپائی، بوخنسکی، دکتر شرف/ ۱۲۳.
۹. فلسفه، شریعتمداری/ ۳۷۱-۳۷۴.
۱۰. بحث در مابعدالطبیعه، ژان وال/ ۵۱۴-۵۱۵.
۱۱. به این مسأله (تأثیر کانت بر اندیشه معاصر) بعداً می پردازیم.
۱۲. همان/ ۵۱۶-۵۲۱.
۱۳. همان/ ۵۲۳.
۱۴. شرح احوال و آراء بیکن، دکتر محسن جهانگیری/ ۴-۵.
۱۵. همان/ ۲۰۳.
۱۶. مسأله شناخت، استاد مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۳/ ۴۸۶-۴۸۹.
۱۷. انسان و هستی، دکتر بهرام جمال پور، نشر هما/ ۱۷.
۱۸. شرح آراء و احوال بیکن، جهانگیری/ ۱۷۸-۱۹۰.
۱۹. همان/ ۳۷-۳۸.
۲۰. همان/ ۴۰-۴۱.
۲۱. همان/ ۲۶۳-۲۶۴.
۲۲. فلسفه در بحران، داوری/ ۲۷۵.
۲۳. بعد از این فصلی جدا درباره سودانگاری غرب می آید.
۲۴. روزنامه انتخاب، مصطفی ملکیان، سنت، مدرنیته و پست مدرنیته، شهریور ۷۹.
۲۵. پراگماتیسم، ویلیام جیمز، رشیدیان/ ۶۶-۶۷.

۲۶. همان / ۶۶.
۲۷. همان / ۶۷.
۲۸. انسان و هستی، بهرام جمال پور / ۷۵.
۲۹. بحث در مابعدالطبیعه، ژان وال / ۵۴۴.
۳۰. همان.
۳۱. همان / ۴۹۹-۵۱۳.
۳۲. فلسفه کانت، اشتفان کورنر، فولادوند / ۲۶۹-۲۷۰.
۳۳. تاریخ فلسفه، کاپلستن، بزرگمهر، جلد ۶ / ۲۲۹-۲۴۰.
۳۴. همان / ۲۹۵.
۳۵. فلسفه در قرن بیستم، داوری / ۵۳.
۳۶. تاریخ فلسفه ویل دورانت، زریاب / ۲۴۶.
۳۷. تاریخ فلسفه، ویل دورانت، زریاب / ۲۴۶.
۳۸. پراگماتیسم، ویلیام جیمز، رشیدیان / ۴۰-۴۲.
۳۹. تاریخ فلسفه، کاپلستن، ج ۶ / ۲۴۸-۲۴۹.
۴۰. همان.
۴۱. همان، ج ۸ / ۳۷۶-۳۷۷.
۴۲. بحث در مابعدالطبیعه، ژان وال / ۵۶۵.
۴۳. روزنامه انتخاب، سخترانی مطصفی ملکیان، شهریور ۷۹.
۴۴. بحث در مابعدالطبیعه، ژان وال / ۵۶۰.
۴۵. ایدئولوژی مدرن سیاسی، اندرو دینسنت، مرتضی ثاقب فر / ۱۵-۱۸.
۴۶. رساله انگلیس پراگماتیسم و معادلات اروپائی آن از کتاب صدسال فلسفه، جان پاسمور / ۹۷.
۴۷. روزنامه انتخاب، سخترانی ملکیان، شهریور ۷۹.
۴۸. بحث در مابعدالطبیعه، ژان وال / ۵۶.
۴۹. فلاسفه بزرگ، آندره کرسون، عمادی.
۵۰. نیچه، استرن، فولادوند / ۱۲۶-۱۳۴.
۵۱. همان / ۷-۱۰۳.

سال نوزدهم، صلواتهم و دهم

۵۲. همان / ۸۶-۸۷.
۵۳. بحث در مابعدالطبیعه، ژان وال / ۵۶۱-۵۶۲.
۵۴. همان / ۵۶۳.
۵۵. متافیزیک و فلسفه معاصر، پاپکین و استرول، مجتبوی / ۲۳۷-۲۴۲.
۵۶. کلیات فلسفه، پاپکین و استرول، مجتبوی / ۳۸۵.
۵۷. فلسفه یا پژوهش حقیقت، مجتبوی / ۳۵۱.
۵۸. البته مسلم است که این جا قدرت منظور قدرتی است که غرور به همراه بیاورد و با آن قدرت بخواهیم ضعیف را پایمال کنیم، چنانکه در تئوری نیچه هست، که اخلاق را ساخته ضعیفا می داند و معتقد است به ابر مرد، ولی قدرتی که با اخلاق و گذشت سازگار است، ممدوح هم است.
۵۹. فلسفه در بحران، دکتر داوری، امیرکبیر / ۲۷۵-۳۱۳.
۶۰. نظام حقوق زن در اسلام، شهید مطهری / ۸۶، چاپ نهم، دی ماه ۵۹، دفتر انتشارات اسلامی.
۶۱. فلسفه در بحران، داوری / ۳۱۲-۳۱۶.
۶۲. تاریخ فلسفه، کاپلستن، ج ۸ / ۳۴۲.
۶۳. همان / ۳۵۰-۳۵۱.
۶۴. پراگماتیسم، ویلیام جیمز، رشیدیان / ۴۱.
۶۵. تفکر دینی در قرن بیستم، مک کوایری، رضایی و شعاعی / ۳۵۹-۳۶۲.
۶۶. به تعبیر مولانا: از نظر گه گفتشان شد مختلف.
۶۷. تاریخ فلسفه، کاپلستن / ۳۴۶.
۶۸. همان / ۲۳۶.
۶۹. همان / ۹-۳۵۸.
۷۰. پراگماتیسم، ویلیام جیمز، رشیدیان / ۴۳-۴۶.
۷۱. درآمدی بر فلسفه، نقیب زاده / ۲۱۷.
۷۲. پراگماتیسم، ویلیام جیمز، رشیدیان / ۸، ۱۴۵، ۱۹۵.
۷۳. همان / ۴۵-۴۸.

۷۴. کلیات فلسفه، مجتبوی / ۳۸۹-۳۹۰.
۷۵. سیر حکمت در اروپا، فروغی، جلد سوم، فصل چهارم.
۷۶. پراگماتیسم، جیمز، رشیدیان، پیشگفتار / ۸-۹.
۷۷. آشنایی با فلسفه غرب، فیس من، محمد بقائی / ۲۶۲.
۷۸. سیر حکمت در اروپا، فروغی، ج ۳، فصل چهارم.
۷۹. همان.
۸۰. تاریخ فلسفه، کاپلستن، ج ۸ / ۳۶۲.
۸۱. کلیات فلسفه، پاپکین و استرول، مجتبوی / ۳۹۲.
۸۲. درآمدی بر فلسفه، نقیب زاده / ۲۱۷.
۸۳. فلسفه، شریعتمداری / ۳۵۸-۳۶۸.
۸۴. سیر حکمت در اروپا، فروغی، ج ۳، فصل چهارم.
۸۵. تفکر دینی در قرن بیستم، مک کوایری، شعاعی و رضایی / ۲۶۵.
۸۶. کلیات فلسفه، پاپکین و استرول، مجتبوی / ۳۹۱.
۸۷. همان.
۸۸. فلسفه، شریعتمداری / ۳۶۶-۳۷۰.
۸۹. بحث در مابعدالطبیعه، ژان وال، جمعی از مترجمین / ۵۶۸.
۹۰. همان.
۹۱. فلاسفه بزرگ، مصاحبه مگی و... / ۴۸۲.
۹۲. تاریخ فلسفه، کاپلستن، ترجمه بزرگمهر، ج ۸ / ۳۹۷.
۹۳. کلیات فلسفه، پاپکین و استرول، ترجمه مجتبوی / ۳۹۱.
۹۴. تفکر دینی در قرن بیستم، مک کوایری، ترجمه شعاعی و رضایی / ۳۶۷-۳۶۹.
۹۵. کلیات فلسفه، ۳۹۲.
۹۶. تاریخ فلسفه، کاپلستن، ج ۸ / ۳۹۵.
۹۷. همان.
۹۸. همان / ۴۰۸.
۹۹. تفکر دینی در قرن بیستم، مک کوایری، رضایی و شعاعی / ۳۶۹-۳۷۰.

- ۱۰۰ . تاریخ فلسفه کاپلستن، ج ۸/۴۱۲ .
- ۱۰۱ . فلسفه معاصر اروپائی، بوخنسکی، دکتر شرف/۱۲۶، ۵۲ .
- ۱۰۲ . فلسفه عمومی، پل فولکیه، ترجمه مهدوی/۳۶۱ .
- ۱۰۳ . همان .
- ۱۰۴ . جزوه فلسفه دین، مصطفی ملکیان/۱-۶، دفتر تبلیغات مشهد .
- ۱۰۵ . جزوه در باب کلام جدید، مجتهد شبستری، دفتر تبلیغات مشهد .
- ۱۰۶ . همان .
- ۱۰۷ . شماری ممکن است این را ابرادی بر تفکر اسلامی بگیرند، اما منظور ما آن چیزی است که حقیقت و اصل دین را شامل می شود که در متن آمده است .
- ۱۰۸ . فلسفه در قرن بیستم، داوری، مقدمه/۶-۷، سمت .
- ۱۰۹ . جزوه در باب کلام جدید، شبستری، دفتر تبلیغات مشهد .
- ۱۱۰ . تفکر دینی در قرن بیستم، مک کوایری، ترجمه رضایی و شعاعی/۳۴۹ .
- ۱۱۱ . شرح مبسوط منظومه، استاد مطهری، مجموعه آثار، ج ۱/۵۸۷، صدرا .
- ۱۱۲ . اصول فلسفه و روش رئالیسم، استاد مطهری، ج ۲/۱۹-۲۲، صدرا .
- ۱۱۳ . مجموعه آثار، ج ۶/۱۶۰-۱۶۴ .
- ۱۱۴ . مسأله شناخت، مجموعه آثار استاد مطهری، ج ۱۳/۴۶۱، صدرا .
- ۱۱۵ . همان/۴۵۰ .
- ۱۱۶ . فلسفه عمومی، پل فولیکه صدری/۳۵۸-۳۶۰ .
- ۱۱۷ . بحث در مابعدالطبیعه، ژان دال ترجمه مهدوی/۵۶۹-۵۷۱ .
- ۱۱۸ . فلسفه یا پژوهش حقیقت، جمعی اساتید غرب . مجتبی/۳۵۲ .
- ۱۱۹ . مسأله شناخت، مجموعه آثار استاد مطهری، ج ۱۳/۴۵۸-۴۹۱ . به گونه خلاصه و گزینشی .
- ۱۲۰ . همان/۴۵۱-۴۵۲ . به گونه خلاصه و گزینشی .
- ۱۲۱ . همان/۴۸۲-۴۸۵ . به گونه گزینشی و خلاصه .